

شرح

# جوهرة التوحيد

المُسَمَّى «إتحاف المريد» ، بجوهرة التوحيد

للشيخ عبد السلام بن إبراهيم ، اللقاني ، المالكي

الجزئية ، صلاة وسلام على رسول الله

ومعه كتاب

النظام الفريد ، بتحقيق جوهرة التوحيد

تأليف

محمد محيي الدين عبد الحميد

عفا الله تعالى عنه

الطبعة الثانية { سبتمبر سنة ١٩٥٥ م  
محرم الحرام ١٣٧٥ هـ }

---

يطلب من

المكتبة التجارية الكبرى ، بأول شارع محمد علي ، بمصر  
لصاحبها : مصطفى محمد

---

[ جميع حق الطبع محفوظة لمحققه ]

مطبعة السعادة بـمصر

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين ، والصلاة والسلام  
الأئمان الأكرام على سيد المرسلين وقائد الفر المحجابين ، سيدنا محمد  
المخصوص بالشفاعة ، يوم قيام الساعة ، وعلى آله وصحبه أجمعين .

اللهم إني أحمدك خير الحمد لديك ، وأرضى الحمد إليك ، وأفضل الحمد  
عندك ، سبحانه لا أحصى ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك ، عز جارك  
وفلج من استعان بك ! وأشهد أن لا إله إلا أنت ، وأن محمداً عبدك  
ورسولك ، وصفيك وخليتك ، وخيرتك من خلقك ، بلغ عنك ، فادي  
الأمانة حق أدائها ، وما زال على سبيلك الذي ارتضيته حتى لحق بالرفيق  
الأعلى ، اللهم فصل عليه صلاة ترفع بها قدره ، وتبلي ذكره ، وعلى أصحابه  
الذين اقتفوا أثره ، وساروا على نهجه ، وعلى أتباعهم إلى يوم الدين .

أما بعد ، فإن شرح الشيخ عبد السلام بن إبراهيم اللقاني المالكي على  
جوهره التوحيد لوالده وأستاذه في علم العقائد - قداق من علماء المسلمين  
قبولاً ، وحل من قلوبهم المحل الأسمى ؛ لإخلاص مؤلفه النية فيه ، ولاقتصاره  
على عقائد أهل السنة والجماعة ، وإني كنت أحدث النفس منذ عهد بعيد بأن  
أكتب عليه شرحاً يوضح مراميهِ ويروض صمابه ، ويبين إشارات مبانيهِ  
ويمهد هضابَهُ ، ويُقيم على مختاره الأدلة ، وكانت الشواغل تصرفني عن

ذلك ، ثم انتهزت في هذه الأيام فرصة سانحةً ونُهزةً لائحةً ، فكتبت  
 هذا الشرح في بضعة أيام متوخيًا فيه سهولة العبارة وضم الأشبات ، ووضوح  
 المقاصد وبيان الإشارات ، ولست أزعم أنني أتيت فيه بالجديد الذي لم يسبق  
 إليه ، ولكنني اقتديت فأحسننت الاقتداء ، وتأسييت فأجدت الاتساء ،  
 واتبعت ، وما ابتدعت ، فما كان فيه من صواب ، فهو من توفيق رب  
 الأرباب ، وما كان فيه من خطأ فهو من تقصّي ، والله - سبحانه - المستول  
 أن ينفع به ، ويجعله خالصاً لوجهه ، مقرباً إليه ، وأن يكتبه لنا في  
 سجل الحسنات !

ربّ إن بك اعتصامي ، وإليك قصدي ، وعليك اعتمادي ، ولك  
 توجّهي ، لا تكلني إلى غيرك ، ولا تجعل إلا إليك حاجتي ، بيدك الخير ،  
 وأنت على كل شيء قدير .

ربّ أغفر لي ولوالديّ ولمن دخل بيتي مؤمناً ، وللمؤمنين والمؤمنات ،  
 ربّ هبني رضاك ، واكتبني عندك من الفائزين ؟

كتبه للعز باقة تعالى وحده

محمد محي الدين عبد المجيد

مصر الجديدة { محرم الحرام ١٣٦٩  
 أكتوبر ١٩٤٩

## بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي رَفَعَ لأهل السنة المحمدية في الخافقين أعلاماً<sup>(١)</sup>، ووضع  
بواضح أدلتهم من شبه المخالفين أعلاماً<sup>(٢)</sup>، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده

(١) وصف الشارح المحمود جل جلاله بالموصول وصلته لأنه يريد الحمد الذي يقع من الحامد في  
مقابلة نعمة وصلت إليه من المحمود ؛ لما قيل : إن الحمد للقبدي خير من الحمد المطلق ، ووجه  
ذلك أن الحامد حمداً مفيداً يثاب على حمده هذا ثواب من فعل واجباً ، والحامد حمداً مطافاً  
يثاب ثواب من فعل مذروباً ، وإنما كان ذلك كذلك لأن الحمد للقبدي شكر للنعم على نعمته ،  
وشكر النعم واجب اتفاقاً ، غير أن للمترلة يقولون : أوجه العقل ، وهذا بناء على ما ذهبوا  
إليه من التحسين والتفويض العقليين ، وأهل السنة والجماعة يقولون : أوجه الشرع ، وأراد  
بالسنة طريقة سيد الثقلين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، وطريقته : كل ما جاء به القرآن  
الكريم ؛ لما ورد في الحديث من أنه عليه الصلاة والسلام « كان خلقه القرآن » والخافقين  
في الأصل : المشرق والمغرب ، والمراد بهما عموم الجهات ، وتسمية هاتين الجهتين خافقين  
لأن الرياح تحقق فيهما : أي تضطرب ذاهبة وجائية ، فهو مجاز عقلي يأسند الفعل إلى مكان  
حصوله ، والأعلام : جمع علم — بفتح العين المهملة واللام جميعاً — وهو في هذه الفقرة بمعنى  
الرأية ، وقد جرت العادة ألا تنصب الرايات إلا فوق رؤوس عظماء الناس ؛ فهذه الفقرة  
كناية عن ثبوت صفة الرفعة وعظم الشأن لأهل السنة المحمدية .

(٢) الشبه — بضم الشين المعجمة وفتح الباء الموحدة — جمع شبهة ، وهي ما يعرض للناظر  
في أمر من الأمور ولم يصل إلى درجة العلم واليقين ، وهي في الأصل مأخوذة إما من الشبهة  
بمعنى المائلة ، لأنها — بحسب الظاهر — تشبه الدليل الصحيح وإن كانت عند التحقيق زائفة غير  
رائجة ، وإما من الاشتباه بمعنى الالتباس ؛ لأنها توقع من عرضت له في الالتباس واختلاط  
الصحيح بالقاسد في نظره ، والأعلام : جمع علم ، وهو في هذه الفقرة بمعنى الجبل ، وفي  
قوله « رفع » و « وضع » طباق ، وفي قوله « أهل السنة » مع قوله « المخالفين » وقوله  
« واضح أدلتهم » مع قوله « شبه » شبه الطباق ، وفي قوله « أعلاماً » في الفقرة الأولى مع  
قوله « أعلاماً » في الثانية جناس تام .

بِحِجَارِ الْعَقْلِ

لا شريك له شهادة تكون بالتخلص في الدارين إعلاما<sup>(١)</sup>، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله الممنوح من أتباعه من الجنان أعلاماً<sup>(٢)</sup>، صلى الله وسلم عليه وعلى آله وأصحابه ما أيدت قواعد العقائد<sup>(٣)</sup>، وما حليت الجياد بجواهر الفرائد<sup>(٤)</sup>.

وبعد، فيقول العبد الفقير الحقير الفاني، عبد السلام بن إبراهيم المالكي للقائي، ستر الله عيوبه، وغفر ذنوبه :

قد كنت لخصمت ما علقه أستاذنا من «عمدة المريد» على عقيدته المسماة «جوهرة التوحيد» في أوراق قليلة مميّتها «إرشاد المريد» ضمنها مختار أهل

((١)) الإعلام في هذه الفقرة بكسر الهمزة أوله، وهو مصدر أعلم، وفيه مع ما قبله جناس محرف، والضابط فيه: أن يتفق اللفظان في الحروف ويختلفا في المعنى والضبط، ومثاله «جبة البرد جنة البرد» فالبرد الأول بضم الباء والثاني بفتحها.

((٢)) الأعلام هنا بمعنى الرتب العالية، وجوز الأمير رضي الله عنه أن تكون «أعلاماً» مؤلفة من كلمتين: إحداهما «أعلام» وهي أفضل تفضيل، والثانية «ما» وهي كافة أو بمعنى «درجة» ومراده بأنها بمعنى درجة أنها نكرة بمعنى شيء والمراد بها درجة، وكأنه قال «أعلى درجة» وعلى كل حال فالممنوح نعت لمحمد، و«من» اسم موصول نائب فاعله، فهو نعت سببي، و«أعلاماً» مفعول ثانٍ للممنوح.

((٣)) «ما» في قوله «ما أيدت» مصدرية ظرفية، وكأنه قال: مدة تأييد قواعد العقائد، وقد شبهت العقائد بقصور ذات قواعد تشبهاً مضمرّاً في النفس، ثم حذف التشبه به ورمز إليه بشيء من لوازمه، وعلى هذا تكون القواعد جمع قاعدة بمعنى الأساس الذي يعمل لإرساء غيره عليه، وتكون إضافة القواعد إلى العقائد بيانية: أي قواعد هي العقائد

((٤)) الجياد: جمع جيد، ونظيره ذئب وذئاب، والجيد: العنق، والإضافة في «جواهر الفرائد» من إضافة للوصوف إلى الصفة، نظير قولهم «مسجد الجامع» والفرائد: جمع فريدة، بمعنى منفردة، أو بمعنى مفردة، بحيث بذلك لأنها تنفرد عن غيرها، أو لأن العالم بها يفرد عنها عن غيرها من الجواهر لحسنها ونفاسها.



السنة من غير مَزِيد ، فحين أَخْرَجْتَهُ وتناوَلَهُ بعض طلبة التَّسْكُرُور ، ضاعف  
الله لي ولهم الخيرات والأجور ! أَفْصَحَ بما ينبيء عن قصور همته ، وتناؤى  
رغبته ، وَلَيْتَهُ نَظَرَ إلى قوله :

فَكُنْ رَجُلًا رَجُلُهُ فِي الثَّرَى وَهَامَةٌ مِمَّتِهِ فِي الثَّرِيَّا<sup>(١)</sup>

فبادرتُ إلى إسماعفه بصرفٍ شاغله ؛ لما جاء أن الدَّالَّ على الخير كفاعله ،  
ووضعت له ما يكون لألفاظها مُبَيِّنًا ، ولإيضاح معانيها مُعَيِّنًا .

وسميتُهُ « إتحاف المريد » ، بجوهرة التوحيد .

سائلًا من وَلِيِّ التوفيق ، دوام النفع به والهداية لأقوَمِ طريق ، وأن  
يَجْمَعَهُ خالصًا لوجهه الكريم ، وسَبَبًا للفوز لديه بِجَنَانِ الذمِّم ! .

(١) هذا ثاني ثلاثة آيات من بحر للتقارب ، وهاكها :

إِذَا أَظْلَمَتْكَ أَكْفُ الثَّامِ كَفَتْكَ الْقَنَاعَةُ شَيْعًا وَرِيًّا  
فَكُنْ رَجُلًا رَجُلُهُ فِي الثَّرَى وَهَامَةٌ مِمَّتِهِ فِي الثَّرِيَّا  
فَإِنَّ إِرَاقَةَ مَاءِ الْحَيَاةِ دُونَ إِرَاقَةِ مَاءِ الْمُحْيَا

وأظلماتك : أعطشتك ، يعني إذا وجدت الناس قد ذهب خيرهم ولم يبق كريم يرتجى  
فلا تقصد أحداً منهم في طلب معروف ، والزم القناعة عما في أيديهم ، والثرى - بفتح الثاء -  
مقصوراً - التراب . والهامة في الأصل : الرأس ، وإضافة الهامة إلى الهمة تخيل ، والثرياء -  
بضم الثاء - عدة نجوم متلامقة في برج الثور ، يريد أنه يجب عليك أن ترفع عن اللثام ،  
وتربأ بنفسك عن أن تكون معهم ، وماء الحياة : الدم ، والمحيا : الوجه .

والله اعلم

قال رحمه الله تعالى : أولف مستعينا<sup>(١)</sup> (بسم الله الرحمن الرحيم) اقتداء  
بالكتاب العزيز<sup>(٢)</sup> ، ولقوله عليه الصلاة والسلام « كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه

(١) أشار الشارح بقوله « أولف » إلى متعلق الباء في البسملة ، وبقوله « مستعينا »  
إلى معنى الباء ، وفي كل واحد من الأمرين مقال واختلاف ، ونحن نجمله لك ، فنقول :  
هذه الباء حرف من حروف المعاني ؛ فلا بد من معرفة معناها ، ولا بد لها من متعلق ، فأما  
معناها فقد اختلف العلماء فيه ؛ فقليل : هي للمصاحبة على وجه التبرك ، وقيل : هي الاستعانة  
على وجه التبرك أيضا ، فأما الذين ذهبوا إلى أنها للمصاحبة على وجه التبرك فإنما دعاهم إلى  
ذلك ادعاؤهم أن الاستعانة إنما تكون بذات الله ، لا باسم من أسمائه ، وادعاؤهم أن في جعل  
الباء للاستعانة سوء أدب ؛ لأن باء الاستعانة تدخل على الآلة كما في قولك : كتبت بالقلم ،  
ويلزم على ذلك جعل اسم الله تعالى مقصوداً لغيره لا لذاته ، والجواب عن ذلك : أما عن  
الأول فإنه لا مانع من الاستعانة باسم الله تعالى كما يستعان بذاته ، وأما عن الثاني فيقال :  
إن معنى الاستعانة باسم الله تعالى أن الأمر للشروع فيه لا يتم على الوجه الأكمل إلا باسمه  
سبحانه ، وكيف يكون في الاستعانة باسم الله تعالى سوء أدب وقد ورد في الحديث الأمر  
بالاستعانة به سبحانه ، وذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « إذا استعنت فاستعن بالله » وإذا  
عرفت هذا فلا تلتفت إلى ما قيل : إن سوء الأدب مع هذا المعنى المقصود بالاستعانة لا يزال  
موجوداً ، وأما متعلق الباء فقد اختلفوا فيه أيضاً ، هل يقدر فعلاً أو اسماً ؟ وعلى كل واحد  
منهما هل يقدر متقدماً أو متأخراً ؟ وعلى كل من هذه الأوجه هل يقدر عاماً كإبتدئ  
وابتدأ أو يقدر من جنس الشروع فيه فيقال : أولف أو تألني ، إذا كان للشروع فيه  
تأليفاً ، وأشرب أو شربي ، إذا كنت شارعاً في الشرب ؟ وهلم جرا ، والأصح أنه يقدر  
فعلاً ؛ لأن الأصل في العمل للأفعال ، ويقدر متأخراً ؛ لسكى لا يتقدم على اسم الله تعالى شيء  
لا في اللفظ ولا في التقدير ، ومن جنس الشروع فيه ؛ لأن كل شارع في شيء يجعل التسمية  
مبدأً لذلك الفعل ، وفي هذا القدر كفاية .

(٢) ذكر الشارح سببين للاقتداء باسم الله تعالى ؛ الأول : الاقتداء بالكتاب العزيز ،  
والمراد به القرآن الكريم ، وليس معنى ذلك أن أول شيء ينزله من القرآن الكريم  
هو البسملة ؛ فإن المعروف أن أول شيء نزل به جبريل من القرآن الكريم هو قوله تعالى  
( اقرأ باسم ربك الذي خلق - الآيات من أول سورة العلق ) وإنما المقصود أن أول



يسم الله الرحمن الرحيم،<sup>(١)</sup> أى بداءة، حقيقة<sup>(٢)</sup> «فهو أبتى» أو «أقطع»

القرآن الكريم في ترتيبه الذى أمر به الرسول صلوات الله وسلامه عليه بإرشاد جبريل هو ذلك ؛ فإن العلوم أن جبريل عليه السلام كان يقول للنبي صلى الله عليه وسلم عقب نزول شىء من القرآن : موضع هذا فى مكان كذا ، بين كذا وكذا ، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يأمر أصحابه بذلك ، وشىء آخر يدل على ذلك ، وهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينزل إليه جبريل فى رمضان من كل عام فيدارسه القرآن ، وكان رسول الله يدارس زيداً بعد مدرسة جبريل ؛ فثبت بهذا أن القرآن الكريم كان مرتباً ترتيباً توقيفياً غير ترتيب نزوله ، وهو على الوجه الذى بلغنا متواتراً التواتر الذى يفيد القطع ، ثم إن ابتداء القرآن بالبسملة لا يستلزم أنها جزء منه ؛ فإن الأكل وغيره من الأفعال تبدأ بالبسملة ، وأبست هى جزءاً من شىء منها ، وفى هذه المسألة أقوال كثيرة ولكن أشهرها ثلاثة : الأول — وهو مذهب مالك رضى الله عنه — أنها بعض آية من سورة الفتح ، لا غير ، والثانى — وهو مذهب الشافعى رضى الله عنه — أنها آية من سورة الفاتحة ومن كل سورة من سور القرآن ، والثالث — وهو المعروف من مذهب الحنفية — أنها آية مستقلة نزلت ليفصل بها بين السور ، وليست آية من الفاتحة بخصوصها ، ولا من سورة أخرى ، غير الفتح فإنها بعض آية من اثنتائها . والسبب الثانى أنه أراد العمل بالحديث النبوى الذى رواه وسنكلم عليه فيما يلى .

(١) البال : الشأن والحال ، والمراد بالأمر ذى البال : الأمر الذى يهتم به شرعاً بشرط ألا يكون من سفاسف الأمور ، ولا محرماً ، ولا مكروهاً ، ولا ذكراً محضاً ، ولا ما جعل له الشارع مبدأ غير التسمية ، فإن كان من سفاسف الأمور كلبس النعل والبصق والخط فلا تسن له البسملة ولا الحمدلة ، وإن كان محرماً لذاته كالسرقة والزنا حرمت البسملة له والحمدلة عليه ، وإن كان محرماً لعارض كالوضوء بماء مغصوب لم تحرم ، وإن كان مكروهاً لذاته كالنظر إلى فرج زوجته بلا حاجة كرهت ، وإن كان مكروهاً لعارض كأكل البصل لم تنكره وإن كان ذكراً محضاً كقوله «لا إله إلا الله» لم تسن له البسملة ، أما إن كان غير متمحض للذكر كتلاوة القرآن فإن البسملة تسن له ، وإن كان الشارع قد جعل للأمر مبدأ غير البسملة والحمدلة كالصلاة فإن السنة أن يبدأ المكلف بما جعله الشارع مبدأً كالتكبير فى الصلاة .

(٢) اعلم أولاً أن هذا الحديث يروى بروايات مختلفة ؛ فيروى فى صدره «كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بسم الله» ويروى «كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بالحمد لله» ويروى

نزل على محمد  
في رمضان  
من كل سنة

أو «أجذم» أي ناقص وقليل البركة.

والله : علم على الذات الواجب الوجود<sup>(١)</sup> ، والرحمن : المنعم بجلال

﴿بُتْدَاءُ عَزْرُ ثَرْبِ بْنِ﴾ في عجزه «فهو أوتر» و«بروي» «فهو أنقطع» و«بروي» «فهو أجذم» ، واعلم ثانيا أن الابتداء على ضربين : الأول : الابتداء الحقيقي ، والثاني الابتداء الإضافي ، فأما الابتداء الحقيقي فهو الابتداء بالشيء أمام المقصود بحيث لا يتقدم على ذلك الشيء شيء ما ، وأما الابتداء الإضافي فهو الابتداء بالشيء أمام المقصود سواء أتقدم على ذلك الشيء شيء آخر غير المقصود أم لم يتقدم؛ فهذا أعم من الأول ، وسمى إضافياً لأن الابتداء ليس ابتداء وتقدماً على كل شيء بل هو ابتداء بالنسبة إلى شيء معين وهو المقصود ، إذا علمت هذين الأمرين فاعلم أن العلماء قد رأوا أن الروايات التي وردت في عجز الحديث — وإن اختلفت في الفاظها — متفقة في المعنى المراد ؛ فإن المقصود بكل ألفاظها أنه ناقص وقليل البركة ، حتى إنه لو تم حيا (لا يتم معنى ، فلما رأوا أن المعنى المراد لا يختلف باختلاف الألفاظ لم يبحثوا عن طريق يجمعون به بين الروايات المختلفة ، ولكنهم رأوا أن الاختلاف في الألفاظ التي ورد عليها صدر الحديث اختلاف جوهري ، وأن العمل بإحدى الروايات يستلزم إهدار الرواية الأخرى لذلك بحثوا عن طريق للجمع بين الروايات المختلفة ، فأدام النظر إلى أن يحملوا رواية الابتداء بيسم الله على الابتداء الحقيقي ، وأن يحملوا رواية الابتداء بالحمد لله على الابتداء الإضافي ويخصصوا رواية الابتداء بذكر الله بالبسملة والحمدلة ، فأما مستندهم في ذلك كله فهو القرآن الكريم ؛ لأن ترتيبه التوقيفي مبتدأ ابتداء حقيقياً بالبسملة ومبتدأ ابتداء إضافياً بالحمدلة ، وهذا كله هو ما يشير إليه قول الشارح هنا «أي بداءة حقيقة» وقوله فيما بعد «وأشار بقوله الحمد لله على صلاته حيث افتتح بالحمد افتتاحاً إضافياً إلى الجمع بين حديثه الوارد به وحديث البسملة» وفي هذا القدر كفاية أي كفاية .

(١) يشير إلى أن المختار أن لفظ الجلالة علم شخصي ، بمعنى أن مدلوله معين في الخارج ، لا بمعنى أنه قامت به مشخصات كاليأس والطول ؛ لأن ذلك المعنى مستحيل بالنسبة لله سبحانه وتعالى والمقصود من هذا أن لفظ الجلالة ليس دالاً على معنى كلي ، لأنه لو كان كذلك لم تكن كلمة التوحيد — وهي قولنا «لا إله إلا الله» — دالة على إفراده سبحانه بالألوهية دون سائر من عداه ، وقد أجمع المسلمون بل الموحدون من جميع الملل في جميع الأعصار على أن هذه الكلمة دالة على التوحيد ، ومن أجل ذلك سميت «كلمة التوحيد» ، فوجب ألا يكون لفظ الجلالة دالاً على معنى كلي ، فثبت أنه دال على معنى مشخص بالمعنى الذي ذكرناه .

النعم ، والرحيم : المنعم بدقائقهما .

وأشار بقوله ( الحمد لله على صلاحاته ) بكسر الصاد - أي عطياته ، حيث  
فتتح بالحمد افتتاحاً إضافياً . وهو ما تقدم على الشروع في المقصود بالذات ،  
إلى الجُميع بين حديثه الوارد به وحديث البسملة

والحمد لغة : الثناء باللسان على الفعل الجميل الاختياري على جهة التعظيم  
والتبجيل ، سواء كان في ذمة ، بـ « نعمة أم لا » ، واصطلاحاً : فعل يُنبىء عن تعظيم

(١) هما أربع ألفاظ تتقارب معانيها . ولكن بين كل واحد منها والآخر تمايز ،  
فوجب أن نحدد معنى كل واحد منها ونسبها إلى الآخر ؛ لينضح أمرها تمام الانضاح ، أما  
الألفاظ الأربعة فهي : الحمد ، والندح ، والشكر ، والثناء ، وأما معانيها فالحمد في اللغة هو  
ما ذكره اشرح بقوله « الثناء باللسان على الفعل الجميل الاختياري على جهة التعظيم والتبجيل »  
سواء كان في مقابلة نعمة أم لا « وقبل أن نشرح لك هذا التعريف نقول لك : إن في قوله  
« الثناء باللسان » تخصيصاً للحمد بالحادث منه ، وذلك أن الحمد ضربان : أحدهما حمد حدث  
وهو ما وقع من الخلق ، سواء أكان المحمود قدماً كقولنا : الحمد لله ، أم كان المحمود حديثاً  
كما نقول : حمدت زيدا ، وثانها حمد قديم ، وهو ما كان من الله تعالى ، سواء أكان المحمود  
قدماً كقوله سبحانه : الحمد لله ، أم كان المحمود حادثاً كما في حمده سبحانه لرسوله ولعابه  
الصالحين ، وإنما كان في تعريف الشارح تخصيص الحمد بالحادث منه لأنه جعله ثناء باللسان ،  
واللسان جارحة الكلام للحوادث لا غير ، ويمكن أن يجب بأحد جوابين : أولهما أن مراده  
تعريف الحمد الحادث قال في المعرف للمهد ، وثانها أن مراده تعريف الحمد مطلقاً ، وقوله  
« باللسان » لا يراد منه الجارحة المخصوصة ، ولكن المراد منه هنا الكلام مطلقاً ، وبعد  
ف نقول : إن قوله « على الفعل الجميل » يراد به أن يكون الفعل المحمود عليه جميلاً في انتقاد  
المحمود بزعم الحامد ، سواء أكان جميلاً في النظر العام الصحيح كفعل الخيرات أم لم يكن  
جميلاً في هذا النظر كتهيب الأعمار والأموال في نحو قول القائل :

نَهَبْتَ مِنَ الْأَعْمَارِ مَا لَوْ حَوَيْتَهُ      لَهُنَّتِ الدُّنْيَا بَأَنَّكَ خَلِدُ

﴿وقوله «الاختياري» قيد لإخراج ما هو جميل لكنه حاصل بغير اختيار المحمود وفعله كطول قامة زيد وإشراق لونه ؛ فإن الشاء عليه يمثل ذلك يسمى مدحاً ولا يسمى حمداً ، واعلم أن المحمود عليه غير المحمود به في الحقيقة والمثالية ، لأن المحمود عليه هو الفعل الصادر من المحمود ؛ والمحمود به هو الكلام الصادر من الحامد ، ثم قد يتحد ما صدقهما داتاً ويختلفان اعتباراً كما إذا أكرمك زيد فقلت : زيد كريم ؛ فإن الكريم من حيث كونه باعثك على الحمد يقال له محمود عليه ، ومن حيث كونه مدلول العبارة يقال له محمود به ، وقد يختلفان داتاً واعتباراً كما إذا أكرمك زيد فقلت : زيد علم ، فإن المحمود عليه هو الكرم والمحمود به هو العلم وإنما المرح لعة فهو «الوصف بالجميل على الجليل مطلقاً» نعى أنه لا فرق بين أن يكون الجليل لمدوح عليه اختياري أم اضطراري ، وسواء أكان المدوح من ذوى العلم أم لم يكن ، كما في مريح جوهره بصفاء لونها ونقاها ، وسواء أكان في مقابلة نعمة أم لم يكن ، فالحمد والمدح يشتركان في أن كلا منهما لا يكون إلا بالكلام ، وفي أن كلاهما لا يلزم أن يكون في مقابلة نعمة واصله من المحمود أو المدوح إلى الحامد أو المادح ، وفي أن كلا منهما لا يكون إلا بوصف جميل ، ويغترقان في أنه يلزم في المحمود عليه أن يكون اختياري وأن يكون صادراً من ذوى العلم لأنهم هم الذين يتصور الاختيار منهم ؛ فبين الحمد والمدح عموم وخصوص مطلق ؛ والمدح الأعم .

﴿وأما الشكر لعة فهو «فعل بئى» عن تعظيم النعم من حيث كونه معماً» والمراد بالفعل ما هو أعم من القول باللسان والاعتقاد بالجان والعمل بالأركان التي هي الجوارح ؛ ومن هذا التعظيم مع ف ، لنا «تعظيم النعم» مع أن النعم هو موصل الإحسان يتضح لك أن الشكر أعم من كل من المدح والحمد من جهة ، وأخص من كل منهما من جهة أخرى ، ويان ذلك أن الشكر يكون قولاً واعتقاداً وفعلًا من أفعال الجوارح في حين أن الحمد والمدح لا يكون واحد منهما إلا كلاماً ، فهذه جهة عموم الشكر ، وأن الشكر لا يكون إلا في مقابلة نعمة صادرة من المشكور سواء أكانت عائدة على الشاكر أم على غيره في حين أن الحمد والمدح لا يلزم فيهما ذلك ، فهذه جهة خصوص الشكر ؛ فبين الحمد والمدح مع الشكر عموم وخصوص وجهي ؛ فبعض الحمد وبعض المدح يكون شكراً ؛ وهو ما يكون بالكلام في مقابلة نعمة ، وبعض الحمد وبعض المدح ليس شكراً ، وهو ما يكون بالكلام في غير مقابلة نعمة ، وبعض الشكر لا يسمى حمداً ولا مدحاً ، وهو ما يكون عملاً من أعمال الجوارح في مقابلة نعمة . وقد اشتهر أن الحمد في العرف هو نفس الشكر اللغوي ؛ فتكون النسبة بين الحمد اللغوي

المنعم بسبب كونه مُنعمًا على الخادم أو غيره . سواء كان ذلك الفعل اعتقاداً بالقلب أو قولاً باللسان أو عملاً بالأركان والأعضاء .

(ثم سلام الله) <sup>(١)</sup> أى : تحيتهُ اللاتقة به صلى الله عليه وسلم بحسب ما عنده تعالى (مع صلاته) أى : رحمته المقرونة بالتعظيم ، أو تحيتها ، والصلوة من الله الرحمة ، ومن الملائكة الاستغفار ، ومن الآدميين التضرع والدعاء <sup>(٢)</sup>

والحمد العرفي العموم والخصوص الوجهي على نحو ما عرفت

والشكر عرفاً هو صرف المدح جميع ما أعم الله عليه به فيما حاق لأجله .  
وأما الثناء لغة فهو « فعل ما يشعر بتعظيم المثنى عليه » فهو أعم لجميع ؛ لأن العمل ثم من أن يكون قولاً أو اعتقاداً أو عملاً بالخارجة ؛ فهو من هذه الناحية أعم من الحمد والمدح ، ولم يشترط فيه أن يكون في مقابلة نعمة ؛ فهو من هذه الناحية أعم من الشكر .  
وفي هذا المقام كلام كثير للعلماء رحمهم الله تعالى ، وقد احترازنا لك منه ، للباب ، وادعنا من أراهم العبة الشني ما لا تجده مجتمعة في كتاب ، والله سبحانه يهدي من يشاء إلى صيل الصواب .

(١) محتمل « ثم » في هذه العبارة أن تكون للاستئناف ، وتحتل أن تكون للاحكام دالة على الترتيب ؛ فإن كانت للترتيب احتمل أن يكون المراد الترتيب الذي كرى ، وأن يكون المراد الترتيب الرتبى ؛ لأن رتبة ما يتعلق بالخلق من الصلاة والسلام متأخرة ومتراخية عن رتبة ما يتعلق بالخالق من البسملة والحمدلة ، وقد بين الشارح معنى السلام ومعنى الصلاة .  
بقى أن يقال : كيف قدم السلام على الصلاة مع أن هذا يخالف لعرف الاستعمال ولما ورد في قوله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً ) ؟ والجواب على هذا أن ضرورة النظم ألجأته إلى هذا التقديم ، وقد احتاط لذلك فأشار إشارة خفية إلى أن رتبة السلام متأخرة عن رتبة الصلاة ، وبيانه أنه أدخل « مع » على الصلاة ، والمعروف أن « مع » إنما تدخل على المتبوع لا التابع . ألا ترى أنك تقول : حضر الوزير مع السلطان ، ولا تقول : حضر السلطان مع الوزير .

(٢) إن قلت : هل ينتفع رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذه الصلاة الصادرة منا والتي معناها الدعاء له ؟ - فالجواب عن ذلك أن العلماء في ذلك خلافاً ؛ فقيل : إنه صلى الله عليه وسلم ينتفع بصلواتنا عليه كباقي الأنبياء ، ولكن ينبغي للإنسان ألا يصرح بذلك إلا في مقام



(على نبي) <sup>(١)</sup> هو: إنسان أوحى إليه بشرع، أمر بتبليغه أم لا؛ فهو أعم من الرسول الذي هو إنسان أوحى إليه بشرع وأمر بتبليغه، كان له كتاب أم لا (جاء) أي أرسله الله تعالى إلى جميع المكلفين من الثقلين على رأس أربعين سنة من ولادته (بالتوحيد) <sup>(٢)</sup> الشرعي، وهو: إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته

التعليم، وقيل: المفعلة عائدة على المصل؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد أفرغ الله تعالى عليه الكلمات، ورد هذا بأنه مامن كان إلا وعده الله تعالى أكمل منه. والكامل يقبل الزيادة في الكمال، غاية ما في الباب أنه لا ينبغي للمصلي عليه أن يلاحظ ذلك، كما أشرنا إليه وإنما يلاحظ أنه بذلك يتقرب إلى الله لينال مقصوده.

(١) يقال «نبي» بتشديد الياء، ويقال «نبي» بالهمزة في آخره، فأما الهموز فلا يحتمل في الاشتقاق إلا وجهها واحدا، وهو أن يكون أصله الباء وهو الحرف والياء: ففعل منه إما بمعنى الفاعل؛ لأنه مخبر عن الله تعالى إن كان مع نبوته رسولا، ولأنه مخبر عن حال نفسه لكي يحترمه الناس إن لم يكن رسولا. أو بمعنى المفعول لأن ملك الوحي يخبره. فأما النبي بتشديد الياء فيحتمل في الاشتقاق وجهين: أولهما أن يكون من النبأ وأصله على هذا الوجه نبي، فسميت الهمزة بقلبها ياء، ثم أدغمت الياء في الياء، ويأتي في الوجهان المذكوران وثانيهما أن أصله من النبوة - بفتح فسكون - بمعنى الارتفاع، وأصله نبيو، على زنة علم فما اجتمعت الواو والياء وسبقت إحداهما بالسكون قلبت الواو ياء وأدغمت الياء في الياء. ويحتمل - على هذا أيضا - أن يكون فعلا بمعنى فاعل لأنه رافع لشأن من اتبعه على غيره من لم يتبعه، وأن يكون بمعنى مفعول لأنه مرفوع لمنزلة، وإنما عبر بالصنف نبي دون رسول لأمرين: الأول موافقة الآية الكريمة (إن الله وملائكته يصلون على النبي) والثاني: الإشارة إلى أنه عليه الصلاة والسلام يستحق الصلاة والسلام عليه بعنوان النبوة التي هي أعم من الرسالة؛ فيكون مستحقها بعنوان الرسالة من باب الأول؛ فإن الرسالة حيث وجدت وجدت النبوة، ولا عكس.

(٢) للتوحيد ثلاثة معان: أحدها لغوي، وهو العلم بأن الشيء واحد. وثانيها شرعي بمعنى العن للدون، وهو «علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية مكتسب من أدلتها اليقينية» وثالثها شرعي لا بمعنى العن للدون، وهو ما ذكره الشارح بقوله «إفراد المعبود بالعبادة مع ستقاد وحدته والتصديق بها ذاتا وصفات وأفعالا» - إلخ - فإن قلت: فلماذا

للتوحيد  
سلاسة  
معاني

ذاتاً وصفات وأفعالا ؛ فلا تقبل ذاته الاقسام بوجهه ، ولا تشبه ذاته الذوات ،  
ولا تشبه صفاته الصفات ، ولا يدخل أفعاله الاشتراك . وقيل : التوحيد  
إثبات ذات غير مُشَمَّة بالذوات ولا مُعْطَلة عن الصفات ، وتخصيص الإرسال  
بالتوحيد لأنه أشرف العبادات ، وأفضل الطاعات ، وشرط في صحتها ، وسبب  
النجاة من العذاب المخلد ( وقد خلا الدين ) <sup>(١)</sup> أي تجرد ( عن التوحيد ) جملة  
حالية مقيدة لنبي : أي جاء من عند الله بالتوحيد في حالة تمدد المعبودات  
الباطنة وخلق الدين - أي فرائعه - عن التوحيد والتفرد ، والدين . ما ردد به  
الشرع من التعبد ، ويقاس الطاعة وعبادة وإمداد وأجزاء والحساب ، وعرفوه

حسن التوحيد بالله كرم مع أنه صلى الله عليه وسلم ، ما شيا كثره غير التوحيد ؛ فالجواب  
أنه إنما خص التوحيد بالله كرم من بين سائر ما جاء به النبي لأن التوحيد أشرف العبادات ،  
وبابه الصلاة ، كما قد جاء في حديث أني سعيد : إن الله تعالى لم يمرض شيئا أفضل من  
التوحيد والصلاة ، وقد أشعر الشرع إلى ذلك السؤال والجواب .

(١) قول المصنف « وقد خلا الدين عن التوحيد » الواو التي صدرت بها هذه الجملة واو  
الحال ، كما ذكر الشارح و « خلا » معناه تحرد ، ووقع في بعض نسخ المتن « عرا » وليس شيء ،  
فيه يقال « عري يعمى » يوران رضى برضى بمعنى حلا يحلو ، ويقال « عرا يروى » بمعنى رل ،  
« ولدين » لغة يطلق على عدة معان : الطاعة ، والعبادة ، والخراء ، والحساب ، ويطلق  
اصطلاحاً على « ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه من الأحكام »

فإن قلت : تعبد المصنف بدل على أنه يجوز أن يطلق على ما كان عليه أهل الجاهلية  
دين مع أنهم كانوا مشركين وعبدة أوثان ، قلنا : لا مانع من إطلاق لفظ الدين على ذلك ؛  
لأن الدين يطلق ويراد به ما يتدين به ويقاد الناس له سواء أكان حقاً أم باطلاً . وبدل  
لهجة ذلك قوله تعالى : ( ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه )

وقول المصنف « عن التوحيد » جار ومجرور متعلق بقوله خلا ، والمراد من التوحيد في  
هذه الجملة معناه اللغوي ، وعلى ذلك يكون بين كلمة « التوحيد » في الجملة السابقة وكلمة  
« التوحيد » في هذه الجملة جناس تام .

الضمير يعود على  
الشيء المذكور  
الدين

بأنه : رَضَعَ إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات : أي أحكام وضعها الله تعالى للعباد باعثة إلى الخير الذاتي، وهي السعادة الأبدية، ويأتي آخر هذا الموضوع انقسامه إلى عام وخاص (ف) لما بُعِث النبي المذكور (أرشد الخلق) أي : جميع الثقلين بنفسه وبواسطة، ودلهم (لدين) أي على دين (الحق) أي : المتحقق والثابت وجوده، وهو الله تعالى، ولا يستحق هذا الوصف غيره سبحانه وتعالى ؛ لأن وجوده لذاته لا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم (بسيفه) المراد منه آلة الجهاد التي هو أشهرها، والتعقيب<sup>(١)</sup>

(١) هذه العبارة لدفع اعتراض ورد على عبارة المصنف ، وحاصله أن جملة « أرشد الخلق لدين الحق بسيفه » معطوفة على جملة « جاء بالتوحيد » التي هي صفة للنبي، وحرف المعطف الذي هو الفاء يقتضي الترتيب والتعقيب ، وحينئذ يكون المعنى أن الرسول أرشد الخلق بالسيف عقيب مجيئه بالحق من غير مهمة واقعة بين المجيء والإرشاد بالسيف، مع أن للعلوم أن الإرشاد بالسيف الذي هو الجهاد لم يحصل إلا بعد مضي مدة طويلة هي مدة إقامته صلى الله عليه وسلم بمكة بعد البعثة ؛ لأن الجهاد لم يشرع إلا بعد الهجرة . وملخص الجواب أن التعقيب في كل شيء بحسبه، فتارة يكون من غير مدة فاصلة بين وقوع المعطوف والمعطوف عليه كما تقول : جاء فسلم ، وتارة يكون بعد مضي مدة كفولهم « تزوج زيد بولده له » وكفوله تعالى : « والذي أخرج الرعى فجعله غثاء أحوى » وهما كجوانان غير هذا الجواب الذي ذكره الشارح ، وحاصل أولها أن في الكلام محذوفاً ؛ وتقديره في هذا المقام : جاء بالتوحيد فأرشد الناس بالدعوة سرا وجهراً فأرشد الناس بسيفه ، وحاصل ثانيها أن الفاء في هذه العبارة لا تدل على الترتيب والتعقيب كما هو للشهور في معنى الفاء ، ولكنها في هذه العبارة وما أشبهها تدل على الترتيب والتراخي مثل ثم . وقد عرف أن الحروف تتقارض ، نعى أن بعضها يقع في مكان بعض . وكما وقعت « ثم » في المكان الذي من حق الفاء أن تقع فيه في قول الشاعر :

كهر الرُّدَيْنِي تَحْتَ الْعَجَّاجِ جَرَى فِي الْأَنْبِيِّ ثُمَّ اضْطَرَبَ

كذلك وقعت انفاء موقع « ثم » في الآية الكريمة وفي المثال الذي ذكرناه قبلها وفي كلام المصنف ، ولذلك نفاثر كثيرة في العربية فاعرف ذلك وتنبه له .

كما لم يشر  
إلا بهما

في كل شيء بحسبه، وإلا فالجهاد بشرع بفوز الإرسال، بل بعد الهجرة  
(وعذبه للحق) أي وأرشدكم بدلائله على الحق المراد منه مطابقة الحكم  
الواقع، وهو بهذا المعنى يطلق على الأقوال والمقائد والأديان والمذاهب  
باعتبار اشتغالها عليه<sup>(١)</sup> وضده الباطل (محمد) يدل من نبي مخصص له، وهو  
غير منقول من اسم مفعول مضاعف، سمي به نبينا صلى الله عليه وسلم بالكثرة  
خصائه المحمودة ورجاء أن يحمد أهل السماء والأرض، وكان كذلك،  
ووصفه بـ (العاقب) وهو الذي يختار الناس على قدمه<sup>(٢)</sup>، وليس بعده نبي

(١) اعلم أن العلماء المتحاربين فسروا الحق بأنه «الحكم الذي طاقه الواقع» وجعلوه  
ضد الباطل الذي يفسر بأنه «الحكم الذي حاله الواقع» وعلى هذا نكون إضافة «مطابقة»  
إلى «الحكم» في كلام الشارح من إضافة المصدر إلى مفعوله، ويكون قوله «الواقع»  
مرفوعا على أنه فاعل المصدر، وفسروا الصدق بأنه «الحكم الذي طابق الواقع» وجعلوا  
ضده الكذب الذي يفسر بأنه «الحكم الذي خالف الواقع» ففي كل من الحق والصدق  
تطابق بين الحكم الذي أفاده الكلام والواقع، ونطاق بين الواقع والحكم الذي أفاده  
الكلام؛ لأن المطابقة مفاعلة من الجانبين، ومعنى المفاعلة أن يصنع كل واحد من المرفوع  
على أنه فاعل والمصوب على أنه مفعول بالآخر مثل صنيع الآخر به، إلا أنهم لما أرادوا  
أن يفرقوا بين الاثنين اللذين هما الحق والصدق جعلوا ابتداء المطابقة في جانب الحق من  
جهة الواقع، وابتداء المطابقة في جانب الصدق من جهة الحكم، والذي دعاهم إلى هذا هو  
النظر في وضع الكلمتين «الحق» و«الصدق» فإنهم رأوا أن الحق مأخوذ من  
قولهم «حق الشيء» إذا ثبت، (واتثابت إنما هو الواقع؛ فباسب اعتبار مبدأ المطابقة في  
جانب الحق من جهة الواقع، فهما في هذا الرأي متفقان دائما مختلفان اعتبارا، واحتار  
بعض المحققين أن الحق والصدق شيء واحد، وأن كل واحد منهما عبارة عن «مطابقة  
الخبر للواقع» وذلك لأن الواقع شيء ثابت في نفسه يقاس عليه غيره.

(٢) ورد في حديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «أنا العاقب؛ فلا نبي بعدي»

وفسر العلماء العاقب — كما ذكره الشارح — بأنه الذي يختار الناس على قدمه، وبمعنى

تُبتدأ نبوته، فهو بمعنى الخاتم بعثه وإرساله (الرُّسُلِ رَبِّهِ) أي لجميع الأنبياء،  
والربُّ يقال لمعان، منها السيد والمالك، وهو في الأصل مصدر بمعنى الترية،  
وهي: تبليغ الشيء شيئاً فشيئاً إلى الحد الذي أراده الربُّ، أطلق عليه تعالى

﴿ يحشرون على قدمه ﴾ أنهم بأنون ربهم على سنته وشرعه وطريقه، وقالوا: المراد بقوله  
صلى الله عليه وسلم ﴿ فلا نبي بعدى ﴾ أنه لا يتبدى نبوة نبي بعده صلى الله عليه وسلم،  
ومرادهم بذلك أن يحترروا عما ورد من أن عيسى ابن مريم - صلوات الله وسلامه على نبينا  
وعليه - يزل في آخر الزمان، وإنما كان صلى الله عليه وسلم العاقب ليسكون شرعه الذي  
هو أكمل الشرائع وأوفاهما بما يحتاج إليه البشر في عاجل حياتهم وآجلها ناسخاً لكل الشرائع.  
فإن قلت: إذا فسرنا العاقب بأنه الخاتم لرسول الله وقع قول المصنف ﴿ لرسول ربه ﴾  
مستدركا لا يدل على شيء جديد.

قلت: الأفضل أن نجعل ﴿ العاقب ﴾ بمعنى الخاتم مطلقاً عن التقييد بكون الختموم به هم  
رسول الله، وعلى هذا يحى قوله ﴿ لرسول ربه ﴾ مفيداً لفائدة جديدة، وهذا يسمى التحديد  
(١) لرسول: جمع رسول، وأصله بضم الراء والسين المهملتين، كما قالوا: صبر، وغفر  
- بهم أولها وثانيتها - في جمع صبور وغفور، إلا أن المصنف سكت بين الرسل لإقامة  
الوزن، وهذا سائق في المفرد وفي الجمع، وقد نطقوا في عنق ونحوه بسكون الثاني،  
وقول الشارح ﴿ أي لجميع الأنبياء ﴾ إشارة إلى دفع اعتراض ورد على عبارة المصنف،  
وحاصله أنه صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء كما أنه خاتم للرسل، وإثبات كونه خاتماً للرسل  
الله لا يستلزم إثبات كونه خاتماً للأنبياء؛ لأن الرسل أخص من الأنبياء، ولا يلزم من  
كونه خاتماً للأخص كونه خاتماً للأعم، ولو أنه قل ﴿ الخاتم لأنبياء ربه ﴾ لكان أحسن  
وأصرح؛ إذ يلزم من كونه خاتماً للأنبياء كونه خاتماً للرسل؛ لأنه ليس لنا رسول إلا وهو  
نبي، وحاصل هذا الجواب أن المراد بالرسل الأنبياء من باب إطلاق العام وإرادة الخاص،  
فهو مجاز مرسل، ولهذا الاعتراض جوابان آخران غير هذا الجواب؛ أولها: أن في الكلام  
اكْتفاء - وهو ما يذكره النحاة بعنوان حذف الواو مع ما عطف - وتقدير الكلام:  
العاقب لرسول وأنبياء ربه، على حد قوله تعالى (سراييل تقيم الحرج) فإن التقدير - والله  
أعلم - تقيم الحرج والبرد، وثنائهما: أنا مدعى أن الرسول والنبي بمعنى واحد،  
وليس أحدهما خاصاً والآخر عاماً كما تقولون، بل هما متساويان، فكل رسول نبي، وكل  
نبي رسول، وهو رأى بعض المحققين، ويجوز أن يكون هذا الجواب مما أشار إليه الشارح.



مُبالغة<sup>(١)</sup>، وإذا أُفرد ودخلت عليه أل اختص به سبحانه وتعالى<sup>(٢)</sup> (و) سلام الله

(١) اعلم أن بعض العلماء ذهب إلى أن «ربا» صفة مشبهة، وهو الذي يشعر به كلام صاحب الكشف، وقد اعترض على هذا بأن الفعل يستعمل من هذه المادة متعددا، قلوا «ربه ربه» بمعنى أمره أو تعبد به، ومنه قول صفوان بن أمية بن خاتم الحمصي لأن سفيان يوم حرب حين - وقد رأى أن ثاسفيان سره أن تغاب هو ابن علي المسلمين - «لأبي ربي رجل من قريش خير من أن يرضى رجل من هوازن»، وقد علم أن الصفة المشبهة لا تشتق إلا من الفعل اللازم، ولهذا اضطر شارح الكشف إلى الاعتذار عما يفيد طعن كلامه من مخشري بأننا نقدر نقل الفعل للمعنى إلى اللازم ثم نشق منه الصفة للمشبهة، وذهب قوم إلى أن «رب» مصدر بمعنى التربية على مثل ما قوله الشارح، قال شيخ الإسلام «ووقع في عبارة كثير من العلماء أنه مصدر بمعنى التربية، وهو تليع الشيء شيئا فشيئا إلى الحد الذي أرادته الربي، أطلق عليه تربي مبالغة بدعوى أنه تعالى هو عين التربية، ولا يخفى ما فيه من البشاعة» اهـ ولما رأى المحققون أن كونه صفة مشبهة بمعنى مالك لا يخلو عن تعسف، وأن كونه مصدرا بمعنى التربية لا يخلو عن سوء أدب، ذكروا أنه اسم فاعل خفف بحذف ألفه، وأصله رابب بمعنى مربي أو بمعنى مالك، ونظيره «بر» حيث ذكروا أن أصله «بارر» ثم حذفت الألف وأدغم المثان، فنلخص أن العلماء في كلمة «رب» ثلاثة أقوال: قيل هي صفة مشبهة، وقيل هي مصدر، وقيل: هي اسم فاعل.

(٢) قد يستعمل لفظ «رب» مفردا ومجردا من أل ومن الإضافة، وقد يستعمل مفردا مقرونا أل؛ وقد يستعمل مفردا مصافا وقد يستعمل جمعا، فأما استعماله جمعا ويجوز أن يطلق على غير الله تعالى، ومنه في القرآن الكريم (أرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار؟) وأما استعماله مفردا مصافا فقليل: يجوز أن يطلق على غيره تعالى مطلقا، تقول: رب الدار، ورب الإبل، بمعنى صاحبها؛ وقيل: إن أضيف إلى العاقل لم يحز أن يطلق على غيره سبحانه وتعالى؛ وقد استدلل لهذا القول بحديث رواه الشيخان عن أبي هريرة «لا يقل أحدكم: أطعم ربك، وضيء ربك، ولا يقل أحد ربى، وليقل: سيدي، ومولاي» ويعارض هذا قوله على لسان يوسف عليه السلام: (ارجع إلى ربك) وقوله على لسانه أيضا: (إله ربى أحسن مثواي) ويمكن أن يجاب عن الآيتين الكريميتين بأنه شرع من قبلنا، وليس شرعا لنا إذا ورد في شرعا ما يمنعه. وأما استعماله مفردا مجردا من أل ومن الإضافة فالصواب أنه لا يجوز إطلاقه على غير الله تعالى؛ وأما قول النابغة الذبياني:

محذوف لفظه  
أر  
معزاني

مع صَلَاتِهِ عَلَى (آلِهِ) صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ<sup>(١)</sup>، وَهُمْ أَتَقِيَاءُ أُمَّتِهِ ؛ لِتَعْمِيمِ الدُّعَاءِ ، فَهُوَ مَعْطُوفٌ عَلَى نَبِيِّ أَوْ مُحَمَّدٍ<sup>(٢)</sup> ، لِشَارِكْتِهِ لَهُ فِي حُكْمِهِ ، وَهُوَ الدُّعَاءُ بِمَا ذَكَرَ (وَا) عَلَى (صَحْبِهِ) (أَيَ) : أَصْحَابِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ<sup>(٣)</sup> . وَالصَّحَابِيُّ : مَنْ لَقِيَهِ صَلَّى اللَّهُ

نَحْتُ إِلَى الثَّنَائَيْنِ حَتَّى نَمَّالَهُ فِدَى لَكَ مِنْ رَبِّ طَرِيفِي وَتَالِدِي

وَلَا يَدُلُّ عَلَى الْجَوَازِ ؛ لِأَنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ لَا تَتَوَخَّذُ عَنِ الشَّرَاءِ خُصُوصًا أَهْلَ الْجَاهِلِيَّةِ ، وَأَمَّا اسْتِعْمَالُهُ مَفْرُودًا مَقْرُوبًا بِأَلٍ وَلَا يَجُوزُ إِطْلَاقُهُ عَلَى غَيْرِهِ تَعَالَى ، وَأَمَّا قَوْلُ الْحَارِثِ بْنِ حَلَرَةَ فِي الْمُنْدَرِجِ مَاءِ السَّمَاءِ :

وَهُوَ الرَّبُّ وَالشَّهِيدُ عَلَى يَوْمِ الْخِيَارَيْنِ وَالْبَلَاءِ بَلَاءَهُ

فَمَثَلُ قَوْلِ النَّابِغَةِ الْقَيْسِيَّةِ الْمُنْقَدِمِ ، لَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ مُسْتَدًا عَلَى حُكْمٍ شَرْعِيٍّ ، نَعَمْ إِنْ كَانَ لِمُرَادِ جَوَازِ إِطْلَاقِ هَذَا اللَّفْظِ أَوْ ذَلِكَ عِنْدَ أَهْلِ اللَّغَةِ عَلَى كَذَا أَوْ كَذَا صَحَّ الِاسْتِدْلَالُ بِمَثَلِ قَوْلِ النَّابِغَةِ وَالْحَارِثِ ، بَلْ قَوْلُ مِثْلِهِمَا فِي ذَلِكَ أَوْلَى أَنْ يَسْتَدِلَّ بِهِ ، وَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِالْجَوَازِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ الْجَوَازُ الشَّرْعِيُّ ، لَا الْجَوَازُ اللَّغَوِيُّ

(١) فِي كَلَامِ الْمُسْلِمِ هِيَ الصَّلَاةُ عَلَى غَيْرِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمَلَائِكَةِ تَبَعًا ، وَهِيَ جَائِزَةٌ بِالإِجْمَاعِ ، بَلْ هِيَ مَطْلُوبَةٌ ؛ لِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ ، وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ » وَلِتَبَعِهِ عَنِ الصَّلَاةِ الْبَتَرَاءِ ، وَقَدْ فَسَّرُوهَا بِالصَّلَاةِ الَّتِي لَمْ يَذْكُرْ فِيهَا الْآلَ . فَأَمَّا الصَّلَاةُ عَلَى الْآلِ وَالصَّحْبِ اسْتِقْلَالًا فَقِيلَ : لَا يَجُوزُ ، بَلْ هِيَ حَرَامٌ ، وَقِيلَ : هِيَ مَكْرُوهَةٌ ، وَقِيلَ : هِيَ خِلَافُ الْأَوَّلَى ، وَالَّذِي صَحَّحَهُ جَمَهَرَةُ الْعُلَمَاءِ الْقَوْلُ بِالسَّكْرَاهَةِ

(٢) مَنَعَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ أَنْ يَعْطِفَ قَوْلُهُ « وَآلِهِ » عَلَى قَوْلِهِ « مُحَمَّدٌ » وَنَهَبَ إِلَى أَنَّهُ فَاسِدٌ ، وَوَجْهُ ذَلِكَ أَنَّ الْمَعْطُوفَ فِي حُكْمِ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ ، وَ« مُحَمَّدٌ » بَدَلٌ مِنْ قَوْلِهِ « نَبِيٌّ » فَلَوْ جُعِلَتْ قَوْلُهُ « وَآلِهِ » مَعْطُوفًا عَلَى « مُحَمَّدٍ » لَزِمَ أَنْ يَكُونَ الْآلُ وَمَنْ ذَكَرَ مَعَهُ بَدَلًا أَيْضًا مِنْ نَبِيٍّ ، وَهُوَ لَا يَجُوزُ .

(٣) تَفْسِيرُ الصَّحْبِ بِالْأَصْحَابِ يَوْمَ أَنَّهُ يَفْتَرُهُ جَمْعًا لِصَاحِبٍ ، وَهُوَ مَذْهَبُ أَبِي الْحَسَنِ الْأَخْفَشِ ، رَغِمَ أَنْ صَحْبًا جَمْعُ صَاحِبٍ ، وَنَظِيرُهُ عِنْدَهُ شَرِبَ وَشَارِبٌ وَتَجَرَّ وَتَاجِرٌ ، وَالتَّحْقِيقُ قَوْلُ سَيِّبُوهِ بِاسْمِ أَهْلِ هَذِهِ الصَّاعَةِ ، نَهَبَ إِلَى أَنَّ صَحْبًا اسْمُ جَمْعٍ لِصَاحِبٍ ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ عَلَى زَنْةٍ مِنْ زِمَاتِ جَمْعٍ التَّكْسِيرُ لِلْمَعْرُوفَةِ . وَمِنْ هُنَا نَعْلَمُ أَنَّ قَوْلَ النَّحَاةِ « اسْمُ الْجَمْعِ : مَا لَيْسَ لَهُ وَاحِدٌ مِنْ لَفْظِهِ ، بَلْ لَهُ وَاحِدٌ مِنْ مَعْنَاهُ » مَبْنِيٌّ عَلَى الْعَالِبِ وَالكَثِيرِ ، وَأَنَّ مَدَارَ الْفَرْقِ بَيْنَ الْجَمْعِ وَاسْمِ الْجَمْعِ عَلَى أَنْ يَكُونَ عَلَى زَنْةٍ مِنْ أَوْزَانِ الْجَمْعِ أَوَّلًا ، فَإِنْ كَانَ عَلَى زَنْهَا فَهُوَ جَمْعٌ ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فَهُوَ اسْمُ جَمْعٍ .

اسم الجمع

عليه وسلم مميزاً مؤمناً به ومات على الإسلام، فيدخل ابن أم مكتوم<sup>(١)</sup> ونحوه من العميان؛ وعيسى والخضر والياس عليهم الصلاة والسلام؛ لخصول اللقاء ولأنه لا يشترط فيه التعارف؛ إذ لا تنافي بين مقام "صحبة والنبوة والملأكية، فميسى عليه السلام آخر الصحابة موتاً، والملائكة صحابة أقون إلى الآن لتكليفهم بشريعته"<sup>(٢)</sup> (و) على (حزبه) أي: جماعته صلى الله عليه وسلم.

(و) يؤتى بها للانتقال من أسلوب إلى آخر، وأصلها «أما بعد» بدليل لزوم البناء في حيزها غالباً، لتضمن «أما» معنى الشرط، والأصل: «...» يمكن من شيء بعد البسملة<sup>(٣)</sup> وما بعدها (فأعلم بأصل الدين) أي: بأصوله، فواعده، وهي العقائد الآتية بيانها، قل الراغب: العلم إدراك

(١) ابن أم مكتوم اسمه عبدالله، وهو أحد مؤدني رسول الله صلى الله عليه وسلم، والعاء في قوله: فيدخل ابن أم مكتوم، للتعرج، ودخول ابن أم مكتوم معرج على تعريف الصحابي عما ذكر حيث عبر الشارح بقوله «من اتبعه صلى الله عليه وسلم» دون أن يعبر بمن رآه كما عبر به بعضهم، فإن ظاهره أن الرؤية بصرية، فإن كانت علمية استوى التعريفان في اشتغالها على ابن أم مكتوم ونحوه.

(٢) هذا مسمى على مذهب ضعيف، وهو أن الملائكة ممن أرسل إليهم الرسول صلى الله عليه وسلم وأنهم مكلفون، والأقرب إلى الحق أن رسالته للعالمين وهما الجن والإنس فقط، ولو سلم أنه مرسل إلى الملائكة أيضاً لم يسلم أنهم مكلفون؛ لأن التكليف إنما يكون بما يكون فيه كلمة ومشقة، وطاعة الملائكة جبلية لا متفقة على واحد منهم في القيام بها.

(٣) البسملة: اسم لقول القائل «بسم الله الرحمن الرحيم» وقالوا: بسم، ومحمد، وحولق، وطلبق، ودممز. وقالوا أيضاً: هلل، وكر، وسبح، وذلك إذا قال: بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وأطال الله بقاءك، وأدام الله عزك، ولا إله إلا الله، والله أكبر، وسبحان الله، ويسمى هذا في علم الاشتقاق النحت، وضابطه أن تأخذ أربعة حروف من المركب الذي تريد أن تنحت منه، من غير أن تقيد نفسك بحرف معين، ثم ترتب هذه الحروف على مثال ترتيبها في المركب، فتقدم منها المتقدم

الشيء بحقيقته ، وهو كقول شيخ الإسلام : إدراك الشيء على ما هو به ،  
ويقال : مَلَكَ يُتَدَرَّبُهَا على إدراكات جزئية ، والجهل : انتفاء العلم بالمقصود  
فإن لم يُدْرَك ، وهو الجهل البسيط ، أو أُدْرِكَ الشيء على خلاف هيئته في  
الواقع ، وهو الجهل المركب ، لتركبه من جهلين : جهل المدرك بما في الواقع ،  
وجه : أنه جاهل ، كاعتقاد الفيلسوف قِدَمَ العالم ، انتهى ، وقوله (مُحْتَمٌّ) خبر  
«العلم» الواقع مبتدأ<sup>(١)</sup> ، يعني أن تعلم التوحيد وتعليمه واجب شرعا وجوبا  
حتما ، أي لا ترخيص فيه ؛ لقوله تعالى « فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » عينا في

فيه وتؤخر المؤخر فيه ، وتجهلها على وزان الدحرجة ، ولك أن تشتق منها فعلا على مثل  
دحرج ؛ وانظر إلى قول الشاعر :

لَقَدْ يَسْتَمِتُ نَيْلَى غَدَاةَ لَقِيَتَهَا      فَيَا حَبْذَا ذَلِكَ الْحَبِيبُ الْمُبْسِلُ  
فقد استعمل الفعل واسم الفاعل .

(١) محتم اسم مفعول ، ومعناه أوجبه الشارع ولم يرخص في تركه ؛ فيجب على كل  
مكلف من ذكر وأنثى وجوبا عينا معرفة كل عقيدة بدليل ولو إجماليا ، ودليل ذلك قوله  
تعالى ( فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ) وأما معرفة المقائد بالأدلة التفصيلية ففرض كفاية . ومعناه  
أنه يجب على أهل كل ناحية بشق الوصول منها إلى غيرها أن يكون فيهم من يعرف المقائد  
بالدليل التفصيلي ؛ لأنه ربما طرأت شبهة فيدفعها . هذا هو الذي عليه جمهرة علماء المسلمين  
ومن العلماء من أوجب على كل مكلف ذكر أو أنثى وجوبا عينا أن يعرف كل عقيدة  
بأدليلها التفصيلي . وليس هذا بمرص ، فقد ضيق هؤلاء ما وسع الله تعالى على عباده ، وحملوا  
في دين الله الحرج والجهد الجاهد ، والله أراؤف بعباده من أن يكلفهم ما لا يطيقون .

فإن قلت : فما حد الدليل الإجمالي وحد الدليل التفصيلي ؟ حتى أعرف ما يجب على  
عامة الخلق وما يجب على خاصتهم .

فالجواب عن ذلك أن الدليل الإجمالي هو الذي يعجز صاحبه عن تقريره ودفع ما يرد  
عليه من الشبه ، وأما الدليل التفصيلي فهو ما يقدر صاحبه على تقريره ودفع ما يرد عليه من  
الشبه ، وحد لك مثلا تصح منه هذه الحقيقة ، إذا قبل لك : ما الدليل على وجود الله تعالى ؟  
قلت : الذي يدل على وجود الله تعالى هو هذا العالم ، ولم تعرف وجه دلالة وجود العالم على

العيني منه ، وهو ما يخرج به المكلف من التقليد إلى التحقيق ، وأقله معرفة كل عقيدة بدليل ولو جمليا ، وكفاثيا في الكفاثي منه . وهو ما يقتدر معه على تحقيق مسائله وقيمة الأدلة التفصيلية عليها وإزالة الشبهة عنها بقوة

وهذا العلم <sup>(١)</sup> يُبحث فيه عن ذات الله وصفاته وحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام .

وجود الله ، أو عرقها وانكسار لم تعرف كيف ترد على ما يورد على هذا الدليل من شبهه ، فأنت حينئذ تذهب بالدليل إلى الجمالي ، وما إن كنت تعرف وجه دلالة وجود العالم على وجوده سبحانه ، وكنت مع ذلك تستطيع أن تدفع كل شبهة يوردها النور على هذا الدليل فأنت حينئذ مع ما بدليل التفصيلي .

فما من حيلة العقائد بالتقليد فقد اختلف العلماء فيه . أمؤمن هو أم كافر ، وإذا كان مؤمنا فهل هو عاص ما كلفناه ؛ لتقليد أم غير عاص ؟ والذي صححه الجمهور من العلم ، أنه مؤمن ، ثم إن كان بحيث يقدر على النظر فهو عاص بتركه ما قدر عليه ، وإن كان بحيث لا يقدر على النظر فهو غير عاص لأنه ما ترك شيئا إلا وهو عاجز عن تحصيله ؛ وقال جماعة : هو مؤمن غير عاص مطلقا ، أي سواء أقدر على النظر أم لم يقدر . وقال قوم : هو مؤمن عاص مطلقا ، وقيل : هو كافر ، وعليه حري السنوسي في شرح الكبرى ، وصرفه ، وشع على من قال : إن التقليد كاف ، وبقال : إنه رجع عن هذا القول ورجع إلى القول بكفاية التقليد ، والذي تلمس إليه النفس هو القول الأول من هذه الأقوال ؛ لأن من العوام من لا يستطيع فهم هذه الأدلة . ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقبل من كل واحد ما قدر عليه ولم يعرف عنه صلى الله عليه وسلم التشدد في حمل الناس على إدراك ما لم يحكمهم الله القدرة على إدراكه ، وسيأتي لهذا الكلام تمة عند إشارة هذه المسألة في كلام المصنف

(١) هذا الكلام يشير إلى موضوع عام أصول الدين ، أو علم التوحيد ، أو علم الكلام ، وهو يفيد أن موضوعه ذات الله تعالى وصفاته ، والممكنات من حيث مبدؤها ؛ لأنه يبحث فيه عن ذلك ، قال العلامة الأمير : « وهو أظهر مما قيل : موضوعه للعلوم مطلقا ، أو ماهيات الممكنات من حيث دلالتها على ما يجب لئلا كما في شرح الكبرى ، أو أقسام الحكم العقلي الثلاثة — وهي الوجوب والاستحالة والجواز — أو مطلق الموجودات ؛ إلى غير ذلك من أقوال لاتقوى » اه كلامه . وقال شيخ الإسلام : « وموضوعه ذات الله تعالى من حيث



وحدوثه أيضاً بأنه : علم يُقْتَدَرُ معه على إثبات المقائِد الدينية على الغير  
وإزامها إياه : بإيراد الحجج ، ودفع الشبهة

ثم يبين السبب الحامل له على وضع هذه المنظومة في أصول الدين دون  
غيره من العلوم الواجبة بقوله : ( يحتاج ) أى : الفن الملقب بأصول الدين  
( للتبيين ) أى التوضيح ، بتصوير مسائله وإثباتها بقواطم الأدلة ، والبيان :  
إخراج الشيء <sup>(١)</sup> من حيز الإشكال إلى حيز التجلي ، وإنما احتاج إلى البيان لأن  
كلام الأوائل كان مقصوراً على الذات والصفات والنبوات والسمعيات ،  
فلما حدثت المبتدعة <sup>(٢)</sup> ، وكثر جدالهم مع علماء الإسلام ، وأوردوا شهاً على

ما يعتقده وما يستحيل وما يجوز ، وذات الرسل الكرام كذلك ، والعلم من حيث إنه  
يتوصل به إلى وجود صانعه ، والسمعيات من حيث اعتقادها اه كلامه .

(١) عرف السيد الشريف الجرجاني البيان بتعريفين : أحدهما ما ذكره الشارح هنا ، قال :  
« بيان : إظهار المعنى وإيضاح ما كان مستوراً قبله ، وقيل : هو الإخراج من حيز الإشكال ،  
والفرق بين التأويل والبيان أن التأويل ما يذكر في كلام لا يفهم منه معنى محصل في أول  
وهلة ، والبيان ما يذكر فيها يفهم ذلك لموع خفاء بالنسبة إلى البعض اه

(٢) الابتدع : الإتيان بالشيء الذي لم يسبق نظيره ، والابتدع : الآتي بذلك ، ولما كان  
السلف الصالح على النهج الذي ذكره الشارح كان الذين جاءوا بعدهم يتبعون الشبه ويشيرونها  
ويخلطونها بقواعد الفلسفة متدعين بمعنى أنهم آتون بما لم يسبق في محاورات السلف مثله ،  
يرى أن رجلاً سأل الإمام مالك بن أنس عن قوله تعالى : ( الرحمن على العرش استوى )  
فقال : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والسؤال عنه بدعة ، أخرجوا عن هذا المبتدع ،  
فذكر أن السؤال عن معنى الاستواء بدعة ؛ وذلك لأن السلف ما كانوا يسألون عنه ، بل  
كانوا يفوضون العلم فيه إلى الله تعالى ، وذكر أن مسائل مبتدع ؛ لأنه آت بما لم يكن السلف  
يأتون به ، وحكى العلامة سعد الدين التفتازاني أن أول من أظهر الخلاف واصل بن عطاء  
الذي صار رئيساً للصنعة من أهل طبقته ، وكان واصل في مجلس الحسن البصري ، وسأل رجل  
الحسن قائلاً : يا إمام الدين ، زعم أناس أن من فعل كبيرة من الكبائر فقد كفر ، وقال آخرون

• زهره الأوائل، وأزموهم الفساد في كثير من المسائل. وخطأوا تلك الشبه بكثير من القواعد الفلسفية، تصدّى المتأخرون لدفع تلك الشبه<sup>(١)</sup>،

لا صر مع الإيمان معصية أصلاً كما لا تنفع مع الكفر طاعة أصلاً، فما الحق في ذلك؟ فطرق الحسن البصري يفكر في المسألة، وسارع وأصل فأثبت منزلة بين الكفر والإيمان، وقال: الناس ثلاثة أقسام: مؤمن، وكافر، ولا مؤمن ولا كافر، ثم اعزل مجلس الحسن وعقد معه محاملاً يقرر فيه مذهبه، فقال الحسن: اعزل وأصل. ومن ذلك اليوم سمي هو وأصحابه اندس اعزلوا معه مجلس شيخهم الحسن البصري «المعزلة» ثم تفاقم الخطب ونظم الأمر بما أمر. وأمور الخليفة العباسي بتعريب كتب الفلسفة اليونانية؛ فإن المعزلة ترجموا حكايات الفلاسفة. وتبعوا، وأعدموا، واشتعلوا الكثر منها. وطبقوه على المسائل الكلامية؛ ألا ترى أن هؤلاء، معزلة؛ إنما نفوا صفات المعاني تطبيقاً لقاعدة من قواعد الفلاسفة اليونانية وهي أن واجب لوجود لا يكون إلا واحداً من جميع جهاته؛ وأنهم لما رأوا الفلاسفة يقولون: إن الرؤية لا تكون إلا بأشعة تنصل بانبصر قالوا: إن الله تعالى لا يرى يوم القيامة، وقدموا الفلاسفة الفاسقية على الآية الكريمة (وحوه يرشدنا خيرة إلى ربها نظرة) وهكذا مما سنطلع عليه في مسائل هذا العلم.

(١) كان أبو الحسن الأشعري إمام أهل السنة تلميذاً من تلاميذ أبي علي الجبائي، والجبائي رأس من رؤوس أهل الكلام الذين سموا المعزلة، وجلس أبو علي الجبائي يوماً يقرر مسألة من مسائل المعزلة، وهي المسألة المشهورة بوحروب الصلاح والأصلح على الله تعالى لعباده؛ فقال أبو الحسن الأشعري: ما تقول في ثلاثة إخوة عاش أحدهم حتى كبر وأطاع ربه ثم مات، وعاش الآخر حتى كبر ولكنه عصى ربه ثم مات، ومات الثالث صغيراً قبل أن يبلغ سن التكليف؟ فقال أبو علي الجبائي: يجب عليه أن يثيب الأول لطاعته، وأن يعاقب الثاني لعصيانته، وأما الثالث فلا يثاب ولا يعاقب؛ فقال أبو الحسن الأشعري: فإن قال الثالث الذي مات صغيراً: يارب أوما كان الأصلح لي أن تقيني حتى أكبر وأطيعك فأثاب على طاعتي كما فعلت بأخي الذي مات كبيراً مطيعاً؟ فقال أبو علي الجبائي: يقول الله تعالى له: علمت أنك لو بقيت حتى تكبر لعصيت فتدخل النار فأمتك صغيراً، وذلك أصح لك، فقال أبو الحسن الأشعري: فإن قال الكبير العاصي: يارب لما علمت أنني إن كبرت نصيت فهلا أمتني صغيراً فأكون كأخي الذي مات صغيراً فلم يثب ولم يعاقب؟ فلم يقدر الجبائي على التخلص من هذا الاعتراض، وقال لأبي الحسن: أبك جنون؟ فقال: لا، ولكن وقف حمار الشيخ في

فاحتاجوا إلى إدراجها في كلامهم ؛ ليسهل عليهم تمييز صحيحها من فاسدها<sup>(١)</sup> ،  
فصعب لهذا تناوله ، وخصوصاً في مقام الإيجاز .

ثم استدرك على ما يقتضيه احتياج هذا الفن للتبيين من مزيد التطويل  
بقوله : ( لكن ) وإدراج التبيين لا ينبغي المبالغة معه في تطويل العبارة ؛  
لأنه ( من التطويل ) المؤدى إلى الملل والسآمة ( كَلَّت ) تعبت ( ألهم )  
جمع همة ، وهي لغة : القوة والعزم ، وعرفاً : حالة للنفس تتبعها قوة إرادة  
وغلبة انبعاث إلى نيل مقصود ما ، ثم إن تعلقت بمعالى الأمور فهي غلبة ،  
والإفدية ( فصار فيه ) أى في تعليم أصول الدين بالتأليف ( الاختصار ) أى  
الإيجاز ، وهو : تقليل اللفظ ، ضد التطويل ( ملتزم ) تقريباً على المتعلمين  
القاصرين ؛ فظهر من كلام المصنف رحمه الله تعالى منطوقاً ومفهوماً أن الإطباب  
الملل مذموم ؛ لأنه يمنع الهجم القاصرة من تعاطيه ، والإيجاز المخلل بأداء  
المقصود كذلك ؛ لأنه لا يوصل إلى صحة فهمه ، فيتميز الاختصار لأن ما لا يتم  
الواجب إلا به فهو واجب<sup>(٢)</sup> .

العقبة ، فصارت هذه الجملة مثلاً ، ومن ذلك الحين ترك أبو الحسن الأشعري دروس الجبائي ، وأخذ  
بمقتضى مذهب شيخه . وبإفحاح عن آراء أهل السنة والجماعة ، رضى الله تعالى عنه وأرضاه  
(١) الضمير المضاف إليه في قوله « صحيحها » راجع إلى الشبه ؛ وظاهر العبارة يفيد  
أن بعض الشبه صحيح وبعضها فاسد ، وليس هذا الظاهر بمستقيم ؛ فإن جميع الشبه فاسدة ،  
وقد مضى لنا بيان معنى الشبهة وأصل مأخذها ، ومن هذا القى مضى يفهم أن غاية أمر  
الشبهة أن تلتبس أو تشبه الحق وليست من الحق في شيء ، ولتصحیح عبارة الشارح نحمل  
الصحيح في عبارته على القوى ، والفاقد على الضعيف الذى يزول بأدنى فكر . وكأنه قل :  
إنما أدرجوا مذاهب المخالفين في تصانيفهم ليسهل عليهم تمييز القوى من الضعيف من بين شبه  
هؤلاء المخالفين وبيّنوا فساد الجميع .

(٢) وهنا ألفاظ ذكرها للمصنف والشارح رحمهما الله تعالى يجب معرفة حقائقها ، وهذه

## (و) مُفَصَّلُ نَوْعٍ (هذه) الألفاظ المخيلة لدلالة على المعاني المتصودة على

الألفاظ هي : التطويل ، والإيجاز ، والاختصار ، أما التطويل فهو : أداء المقصود بزيادة على المعارف لأوساط الناس الذين ليس لهم فصاحة ولا بلاغة ، وببعض أن يراد به شيئ ما يشمل الذي سماه أدل البلاغة حشوا وطابا ، فاما الحشو فهو ما عرفت زيادته على أداء أصل المقصود ولم تكن له فائدة ، وأما الإيجاز فهو الزيادة عن أصل المطلوب لفائدة ، أما الإيجاز فهو : أداء المقصود بلفظ أقل من المعارف ، وقد ذم المصنف التطويل صراحة بألحاح المهتم بضعف عن التحصيل بسببه ، ودم الإيجاز اغل بمفهوم : لأن الإيجاز محل المقصود لانتبين معه ، وقد ذكر أن هذا العلم خرج للابيين ، فلم يبق إلا الاختصار ، وهو - ههنا بمعونة اللقار - عبارة عن أداء المعنى المقصود بعبارة قليلة من غير إحلال شيء من المطلوب أدائه ، وبشبه أن يكون قد أراد الاختصار على أمهات مسائل وترك التكررات الكثيرة ، وأداء ذلك بعبارة قصيرة سهلة الفهم .

(١) أشار الشارح رحمه الله تعالى عليه بقوله « ومفصل نوع هذه الألفاظ » إلى دفع اعتراض يردان على عبارة المصنف التي هي قوله « وهذه أرحوزة لقمتها » وحاصل الاعتراض الأول أن قوله « هذه » اسم إشارة أشار به إلى الألفاظ المستحضرة في الذهن ، والألفاظ المستحضرة في الذهن مجمة ، والأرحوزة اسم للمفصل بالافاء ، فلم يحصل التطابق بين المبتدأ وخبره ، وقد علم أن التطابق بينهما واجب ، وحصل ما أشار إليه الشارح من الجواب أن الكلام ليس على ظاهره ، بل هو على تقدير مضاف قبل المبتدأ ، وأصل الكلام على هذا « ومفصل هذه الألفاظ أرحوزة » مضاف المضاف وأقام مضاف إليه مقامه ، ولا يخفى عليك أن هذا الجواب منفي على تسليم أمرين : الأول : أن الألفاظ المستحضرة في الذهن التي أشار إليها بهذه لا تكون إلا مجمة ، والثاني : أن لفظ أرحوزة اسم للمفصل بالافاء ، ولك أن تجيب على هذا الاعتراض بجوابين آخرين غير جواب الشارح الذي أشيرت إليه كلمة « مفصل » وحصل الجواب الأول منهما أنا نعلم أنه لا يقوم بالذهن إلا الجملة ، وببعض أنه قد يقوم بالذهن المفصل المنظم المرتب المتسق ، وهذا هو مذهب أهل التحقيق ، وحصل الجواب الثاني منهما أنا لا نسلم أن الأرحوزة اسم للمفصل المرتب ، بل يجوز أن تكون اسما للهيئة المجمة ، بل هذا هو الأقرب لأنه بعد ملاحظتها عند الوضع يتبين لنا ، وإذا أحببنا بأحد هذين الجوابين لم تكن في حاجة إلى تقدير مضاف ، وحصل الاعتراض الثاني أشار إليه بقوله « هذه » هو ما في ذهن المصنف وحده ، فهو جزئي ، والأرحوزة اسم للألفاظ لا يقيد كونها في ذهن المصنف ، بل أهم من أن تكون في ذهنه أو في ذهن غيره ، فهو كلي

وجه مخصوص (أرجوزة) أي منظومة من بحر الرجز صغيرة الحجم ،  
 آياتها أربعة وأربعون ومائة بيت ؛ ففيه ترغيب في تعاطيها <sup>(١)</sup> . وأكده بقوله  
 ( لَتَبْتَهَا ) أي : جعلت لها ( جَوْهَرَةً ) علم ( تَوْحِيدٍ ) نقبا ، والجوهرة :  
 اللؤلؤة وكل تلميس ، وتلقيئها بما ذكر يطابق الأسمُ المسمى ؛ فإنه قال ( قد  
 هذبتُها ) أي : خلستُها من الحشو والتطويل ، مع تحقيق مدانيها ، ولا يبقى

فلم يتطابق المبتدأ والخبر أيضا ، ومحصل ما أشار إليه الشارح من الجواب على هذا الاعتراض  
 أن الكلام ليس من طاهره أيضا ، وإنما هو على تقدير مضاف قبل المبتدأ ، وأصل الكلام  
 « ومحصل نوع هذه الألفاظ أرجوزة » وأنت جد خبير أن هذا الجواب يتضمن تسليم  
 ما ذكره المعارض من اعتراضه ، ومنه أن الأرجوزة اسم لما في ذهن المصنف وغيره ، وهو  
 مبنى على أن أسماء الكتب ونحوها من قبيل علم الجنس أو اسم الجنس ، وذلك أن نجيب  
 بجواب آخر على هذا الاعتراض ، وحاصله أنا لانسلم أن الأرجوزة اسم لما في ذهن المصنف  
 وغيره ؛ لأن هذا مبنى على أن أسماء الكتب من قبيل أعلام الأجناس أو أسماء الأجناس ،  
 ونحن لا نقول به . بل الأرجوزة اسم لما في ذهن مصنف وحده بناء على أن أسماء الكتب  
 من قبيل الأعلام الشخصية ، وهو ما نختاره . بقي هاتين ، وهو أنا لا نرتضى جواب  
 الشارح على الاعتراضين . حتى على فرض تسليم كل ما جاء في كلام المعارض ، وذلك لأنه  
 جعل تقدير المضاف قبل المبتدأ ، والذي نختاره على هذا الفرض أن نجعل تقدير المضاف  
 قبل الخبر ؛ فيكون التقدير : وهذه الألفاظ المستحضرة في ذهن مجمل جنس أرجوزة . إلخ  
 لأن التقدير في الأول يكون بمنزلة نزع الحرف قبل الوصول لشاطئ النهر كما ذكره المحقق  
 الحياي ، فإن أول الكلام وقع موقعه ولم يأت الاعتراض إلا بسبب آخره ؛ فليكن التقدير  
 في آخره .

(١) هي أربعة وأربعون ومائة بيت بناء على أنها من كامل الرجز ؛ فإن كانت من  
 مشطور الرجز فهي على ضعف ذلك العدد . وقد أشار إلى الترغيب فيها من ثلاثة أوجه : أولها  
 أنها نظم ، فإن المعلوم أن النظم أعذب وأعلى وأقرب إلى الحفظ والاستظهار من النثر . والثاني  
 أنها من بحر الرجز وبحر الرجز أسهل من غيره من البحور ، والثالث أنها صغيرة الحجم  
 فإن كلمة « أرجوزة » تدل عرفا على قلة عدد الآيات ، وذلك أدعى إلى الإقبال عليها والعمل  
 على استيعابها حفظا وفهما .

بعد التهذيب والتصفية بلا خالص الجوهر والمعدن<sup>(١)</sup>، وتخصيص التوحيد  
بوضع الجوهرة فيه دون غيره من بقية العلوم لأنه أشرفها : إذ به يتوصل إلى  
معرفة سبحانه وتعالى ومعرفة صفاته وتحقيق توحيده وتنزيهه ، وشرفه لم  
يشرف معلومه ( وَاللَّهِ أَزْجَو فِي ) حصول ( الْقَبُول ) ، والرجاء عرفاً ، تحقيق  
القلب برغوب في حصوله في المستقبل مع الأخذ في أسباب حصوله ،  
والقبول للشيء : الرضا به مع ترك الاعتراض على فاعله ، وقيل : الإثبات في  
العمل الصحيح ( فَمَّا ) حال من الاسم الكريم ، والرفع : ضد النقص ،  
يطلق على ما يحصل به : فُقُومَةٌ ، وضمير ( بِهَا ) للأرجوزة أو الجوهرة<sup>(٢)</sup>  
وقوله ( مُرِيداً ) منصوب بنافعا ، وقوله ( فِي أَثْوَابٍ ) متعلق به ( طَبَقاً )

(١) إن قلت : إن مدح المصنف كتابه بأنه متبع مصنف من الشبه والعقائد الممدوح  
من الحدو والتطويل ليس فيه إلا لباب العلم بحالعه ، كل ذلك خلاف الأولى وداحل تحت  
ما نهى الله تعالى عنه بقوله ( فَلَا تَزْكُوا أَنْفُسَكُمْ ) أحيب عن ذلك بأنه لم يقصد بهذا الكلام  
تركية نفسه ولا تركية كتابه ، وإنما قصد الصبح للسلبي بأن يتعاطوا فهمه وحمظه ليكنوا  
بعدمه من خطر التقليد ، على أنما لو سلمنا أن مقصوده مدح كتابه ومدح نفسه لا سلم أنه  
داحل تحت قوله تعالى ( فَلَا تَزْكُوا أَنْفُسَكُمْ ) بل هو من قبيل التحدث بنعمة الله تعالى  
عليه لما ذكر به بقوله سبحانه ( وَنُما بنعمة ربك فحدث ) ومدح المرء نفسه حثرت  
في مواضع .

(٢) اعترض على هذا التعبير بأن الأرجوزة على ما تقدم اسم للأعاط ، والرفع أرجو  
منها إنما يكون بمعانيها لا بأعاطها ، ويجاب على هذا الاعتراض بأحد جوابين : الأول أن  
الكلام في قوله « بها » على حذف مضاف : أي بضمونها أو بمدلولها ، ونحو ذلك ، والثاني  
أن في الكلام استخداماً ، وذلك أنه ذكر الأرجوزة أولاً بمعنى الأعاط وأعاد الضمير عليها  
بمعنى المعاني



الواقع صفة لمريد<sup>(١)</sup> : أي راجياً الثواب ، وهو مقدار من الجزاء يعلمه الله تعالى  
تفضل بإعطائه لمن شاء من عباده في نظير أعمالهم الحسنة بمحض اختياره من  
غير إيجاب عليه ولا وجوب<sup>(٢)</sup> كما يأتي التصريح به في قول المتن :

• فَإِنْ يُثَبِّتْنَا فَبِمَحْضِ الْفَضْلِ •

ومعنى : لا أرجو في حصول القبول مني للجوهرة أو الأرجوزة إلا الله

(١) ويجوز أن يكون قوله « طامعا » حالا من الضمير المستتر في « أرجو » أي  
أرجو الله في القبول حال كوني طامعا في الثواب ، والمراد بالطمع في قوله « طامعا » الرجاء  
كما أشار إليه الشارح بقوله « أي راجيا الثواب » لأن من أراد هذه الأرجوزة وقصد بها  
وجه الله تعالى كان راجيا للثواب ، بمعنى أن قلبه متعلق بحصول الثواب له في المستقبل أي  
في الآخرة ، وليس طامعا في حصول الثواب في هذه الحياة الدنيا ، ومن هذا الكلام نفهم  
الفرق بين الرجاء والطمع ؛ فإن الرجاء هو تعلق القلب بحصول أمر محبوب في المستقبل ،  
وفي كلامنا الإشارة إلى أن العمل لله تعالى مع إرادة الثواب منه سبحانه جاز ، وإن  
كان غيره أكمل ، وذلك أن درجات الإخلاص ثلاث : الدرجة العليا ، وهي أن يعمل العبد  
لله وحده امتثالاً لأمره وقياماً بحق عبوديته ، والدرجة الوسطى ، وهي أن يعمل العبد طلباً  
لثواب وهر من العقاب ، والدرجة الدنيا : وهي أن يعمل طلباً لإكرام الله له في الدنيا وسلامته  
من آفاتنا ، وما عدا هذه المراتب الثلاث يكون رياء ، وهو أيضاً متفاوت .

(٢) معنى الإيجاب هنا التعليل ، أي أن ثواب الله تعالى ينشأ عن ذاته قهراً كحركة  
الحمام الناشئة عن حركة الإصبع بطريق التعليل ، وقد أشار بقوله « من غير إيجاب » إلى  
الرد على الفلاسفة ، فإن قلت : كيف يكون قوله « من غير إيجاب » رد على الفلاسفة مع أن  
الفلاسفة ينكرون الحشر من أصله ، وذلك يستلزم أنهم لا يثبتون ثواباً أصلاً بالإيجاب  
ولا بغيره ؟ والجواب عن هذا أنهم ينكرون حشر الأجسام ويقولون بحشر الأرواح ، وعندما  
أن الأرواح تثاب بالذات العنوية وتعاقب بالمنصات والكدرات العنوية أيضاً ، وأشار  
بقوله « ولا وجوب » إلى الرد على المعتزلة القائلين بوجوب الصلاح والأصلح على الله  
تعالى ، وسيأتي الرد على الفريقين إن شاء الله تعالى .

تعالى ، حال كونه نافعاً بهما يريدان تحصيل ما يحتاج إليه منها طمعا في الثواب  
منه تعالى بذلك التحصيل

( فَكُلُّ مَنْ كَفَّ ) من الثقلين <sup>(١)</sup> ، والتكليف : إلزام ما فيه كلفه <sup>(٢)</sup>  
والتكليف هو إباحة العاقل الذي بذفته <sup>(٣)</sup> الدعوة ، فمن لم تبلغه الدعوة لا يجب

(١) المراد بالثقلين الإنس والجن ، دون اللائكة ، ثماعى مذهب من قال : إن اللائكة  
غير مكلفين ، لا ، فالأمر ظاهر ، وأما على مذهب من قال : إن اللائكة مكلفون ، فلا أن قائل  
هذا إنما أراد أنهم مكلفون بالدعوة إلى غير معرفة الله ، لأن معرفة الله تعالى جبلية فيهم فلا يس فيهم  
من جهل صفة الله تعالى كما في الإنس والجن ، ألا ترى إلى قوله سبحانه ( شهد الله أنه لا اله إلا  
هو ، واللائكة ، وأولو العلم ) .

(٢) هذا أحد تعريفين للتكليف ، والثاني أنه : طلب ما فيه كلفة ، فإن فسرته بما فهمه  
الشارح شمل نوعين فقط وهما الوجوب والتحريم ، لأن في الواجب إلزام فعل وفي الحرام  
إلزام ترك ، وإن فسرته بالثاني الذي ذكرناه شمل هذين والدب والكرهية ، وذلك لأن  
الطلب إما أن يكون طلب فعل وإما أن يكون طلب ترك ، وكل واحد من هذين إما أن  
يكون جازما وإما أن يكون غير جازم ، فإن كان طلب فعل جازما فهو الوجوب ، وإن  
كان طلب فعل غير جازم فهو الدب ، وإن كان طلب ترك جازما فهو التحريم ، وإن كان  
طلب ترك غير جازم فهو الكراهية .

(٣) ذكر الشارح ثلاثة شروط للتكليف وهي : البلوغ ، والعقل ، وبلوغ دعوة الرسول  
وترك رابعا ، وهو سلامة الحواس ؛ مع أنه ذكر محترزه في كلام الحافظ ابن حجر ، وهذه  
الشروط مضمرة في تكليف الإنس ؛ فأما الجن فإنهم مكلفون من أصل الخلقة ؛ فلا يشترط  
تكليفهم على البلوغ وخرج بالبالغ الصبي فليس الصبي مكلفا ؛ فمن مات قبل البلوغ فهو  
ناج ولو كان من أولاد الكفار ، ولا يعاقب على كفر ولا غيره ، ونقل عن الحنفية أنهم  
قالوا : الصبي الذي ينفل مكلف بالإيمان ، فإن اعتقد الإيمان أو الكفر فأمره ظاهر ، وإن لم  
يعتقد واحدا منهما كان من أهل النار ، لوجوب الإيمان عليه بمجرد العقل . وخرج بالعقل  
الجنون فليس بمكلف ، ومثله السكران غير التعدي بسكره ، فإن تعدى بسكره كان تعمد  
شرب السكر وهو عالم بحاله فهو كالعقل ، ومحل هذا إذا بلغ مجنونا أو سكران واستمر على  
ذلك حتى مات ، فإن بلغ عاقلا ثم جن أو سكر متعديا ثم مات فهو على ما كان عليه قبل الجنون

عليه ساذكر على لأصح . ولا يُعذَّب ، ويدخل الجنة ؛ لقوله تعالى : « وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا » قال الحافظ في الإصابة : ورد من عدة طرق في حق الشيخ الهرم . ومن مات في فترة ومن ولد أكمة أنعمي أصم ومن ولد مجنوناً أو طراً عليه الجنون قبل أن يبلغ ونحو ذلك ، أن كلاً منهم يُدلى بحجة ويقول : لو عقّلت أو ذكّرت لآمنت ، فترفع لهم نازة ، ويقال : ادخلوها ، فن دخلها كانت عليه بزداً وسلاماً ، ومن امتنع أدخلها كرهاً اهـ . والمراد بالأكمة الذي لا يدري أن يتوجه ، وهو الأحمق والممتوه المصريح به في الحديث ، والله أعلم . وقوله ( شرعاً ) منصوب بنزع الخافض : أى بالشرع ، متعاقباً بـ ( وجباً عليه ) لـ ( لكنه قدّمه )<sup>(١)</sup> لإفادة الحصر ، والمعنى : لا يجب على

والسكر ، وخرج بمن باقته الدعوة من لم تبلغه ، وذلك بأن ثأ في شاطئ جبل ؛ فليس هذا بمكلف على الأصح ، وقيل : هو مكلف لو حود العقل الكافي في وجوب المعرفة وإن لم يبعه الدعوة ، والدين اشترطوا بلوغ دعوة الرسول بخلفون في أنه : هل الشرط أن تبلغه دعوة رسول أى رسول كان أم الشرط أن تبلغه دعوة الرسول الذى أرسل إلى أهل زمانه ؟ فذهب جماعة إلى الأول ، وذهب جماعة إلى الثانى ، وهو مذهب أهل التحقيق وعليه يكون أهل الفترة — وهم الذين كانوا بين أزمان الرسل — ناجين وإن بدلوا وغبروا وعبدوا الأصنام ، والدليل على ذلك قوله تعالى : ( وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً ) .  
(١) من الناس من حمل الجار والمجرور متعلقاً بقوله « كلف » وليس بشيء ؛ لأن المرض يبان أن معرفة الله تعالى وجبت على المكلف بإيجاب الشرع ، وليس وجوبها بالعقل وليس المقصود بيان أن التكليف حاصل بالشرع .

هذا الذى ذكرناه من أن للمعرفة وجبت بإيجاب الشرع لا بالعقل هو مذهب الأشاعرة وجميع من غيرهم . وحاصل مذهبهم أن معرفة الله تعالى وكذلك سائر الأحكام إنما وجبت بإيجاب الشرع ، وأنه لا حكم قبل الشرع لا أصلياً ولا فرعياً ، وذهبت المعتزلة إلى أن الأحكام كلها أثبتت بالعقل . وأما الشرع فإنما جاء مقررراً ومؤكداً لما أثبتته العقل ، وهذا بناء على مذهبهم فى تحسين وتنقيح العقليين ؛ فندم أن الحسن هو مآراء العقل حسناً ، والقيح هو

المكلف (أن يُعرف) أى معرفة (ما قد وجباً لله) عقلاً إلا بالشرع؛ إذ قبله لا حكم أصلاً، لا أصدياً ولا فرعيّاً، كما هو المنقول عن الأشاعرة وجمع من غيرهم، والمراد أن يعرف الواجب<sup>(١)</sup> لله تعالى، وما عطف عليه - أعنى قوله (والخائر) في حقه سبحانه وتعالى كذلك (والمؤمن) عليه سبحانه وتعالى كذلك، ولو بداي بالجملي، يخرج به المكلف من التقليد إلى التحقيق بالتوكل

ماراد العقل قبيحا، وعندنا أنه إذا أدرك العقل حسن شيء حكم بوجوبه، ووجد أن يخفى الشرع فيه مطابقا لما حكم به العقل. وذهب أبو منصور المازيدى ومن شايعه إلى أن معرفة الله تعالى وحدها يوجبها العقل، لكن على معنى أنه لو لم يرد الشرع لأدرك العقل ذلك استقلالاً لكونه أمراً واضحاً، ولم يبنوا ذلك على التحسين العقلي كما فعل المعتزلة؛ فالمداهب في مسألة المعرفة ثلاثة: الأول مذهب الأشاعرة وحاصله أن جميع الأحكام ومنها معرفة الله تعالى، ثبتت بالشرع ويحكم بها العقلاء، والثاني مذهب أبي منصور المازيدى وحاصله أن لمعرفة وحدها ثبت بالعدل، وأما أثر الأحكام فلا تثبت إلا بالشرع، والثالث مذهب المعتزلة وحاصله أن الأحكام كلها - ومنها معرفة الله تعالى - ثبتت بالعقل، وجاء الشرع مبيناً ومؤكداً لما أثبتته العقل. وبما قرره لك في بيان هذه المذاهب الثلاثة نهم أن الفرق بين مذهب المازيدية والمعتزلة من حمزين: الأولى أن المازيدية خصوا ما ثبتته لعقل بالمعرفة، وأما المعتزلة فجعلوا ما ثبتته العقل عامياً في كل الأحكام، والثاني أن معنى إثبات العقل لوجوب المعرفة عند المازيدية أنه يستطبع الاستقلال بإدراكه لكونه واضحاً حايماً، ومعنى ذلك عند المعتزلة أنه رأى أن وجوب المعرفة حسن فحكم بثبوته، وفرق بين المعين وإذا علمت هذا كله تبين لك أن قول المدعي والشارح شرعاً رد على طائفتين من المتكلمين، وهما المعتزلة والمازيدية.

(١) اعلم أولاً أنه سبحانه وتعالى يجب له أن يكون متصفاً بكل كمال منزها عن كل نقص، واعلم ثانياً أنه يجب على المكلف أن يعرف جميع ما وجب له سبحانه، لكن بعض الكليات التي يجب أن يتصف بها الله تعالى قد قامت الأدلة العقلية أو النقلية عليه تفصيلاً، وهو العشرون صفة الآتي يانها، وبعضها قد قامت الأدلة العقلية أو النقلية عليه إجمالاً، وكذلك المستحيل في حقه سبحانه وتعالى، وعلى ذلك يختلف الواجب، فما قامت الأدلة العقلية أو النقلية عليه تفصيلاً يجب على المكلف أن يعرفه تفصيلاً، وما قامت الأدلة العقلية أو النقلية عليه إجمالاً يجب على المكلف أن يعرفه إجمالاً.

تعالى : « فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » وحديث « أَمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » وللإجماع على ذلك .

والواجب : ما لا يُتَصَوَّرُ في العقل عدمه ضرورة كالتحيز للجريم .  
أو نظراً<sup>(١)</sup> كوجوب القِدَم له تعالى

والمستحيل . ما لا يُتَصَوَّرُ في العقل وجوده : ضرورة كتمرر الجريم  
عن الحركة والسكون ، أو نظراً كالشريك له تعالى

والجائز . ما يصح في نظر العقل وجوده وعدمه : ضرورة كالحركة  
أو سكون للجريم ، أو نظراً كعذيب المطيع وإثابة العاصي .

ويُمَثَّلُ للاثلاثة أقسام بحركة الجريم وسكونه : فالواجب ثبوت أحدهما  
لا يمينه ، والمستحيل خلوّه عنهما جميعاً ، والجائز ثبوت أحدهما معينا بَدَلًا  
من الآخر

والمراد معرفة جميع جزئيات هذه الكليات حسب الطاقة البشرية ،  
ولو بقانون كليّ

ودخل في المكلف الموامث والعبيد والنسوان والخدم : فإنهم مكلفون  
بمعرفة العقائد عن الأدلة ، متى كان فيهم أهلية فهمها ، وإلا كفام التقايد

(١) المراد بالنظر الاستدلال . واعلم أن صفات الله تعالى بالنظر إلى الاستدلال عليها  
تنقسم إلى ثلاثة أقسام : القسم الأول : ما لا يصح الاستدلال عليه إلا بالدليل العقلي ، وهو  
كل ما وقف عليه للعجزة من صفاته سبحانه ، كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وقيامه بنفسه  
ومخالفته للحوادث وقدرته وإرادته وعلمه وحياته ، والقسم الثاني : ما لا يجوز الاستدلال عليه  
إلا بالدليل السمعي ، وهو كل ما لا تتوقف عليه للعجزة من صفاته سبحانه كالسمع والبصر  
والكلام ، والقسم الثالث : ما يجوز الاستدلال عليه بكل واحد من الدليلين العقلي والسمعي ،  
واخذف الغناء في الذي يثبت به ، وهو الوحدانية ، والأصح أن دليلها عقلي .

(وَمِثْلُ ذَا) "أي . ويجب بالشرع أيضاً على كل مكلف أن يعرف مثل ما ذكر من الواجب والجائز والمستحيل (لِرسَله) سبحانه ، وقوله (فأشتمما) تكملة

ثم غفل وجوب المعرفة السابقة بقوله: (إِذْ كُلُّ مَنْ) "أي: إنما أوجبته على المكلف معرفة ما ذكر بالدليل لأنه متى كان متأهلاً لفهم البراهين ولو إجمالية و (قَدْ) غيره: أي أخذ بقوله (في) أحكام (التوحيد) يعني عم العقائد الإسلامية من غير حجة ولا تفكير في خلق السموات والأرض

(١) أشار المصنف رحمه الله تعالى بما يلاحظ «مثل» إلى أن الواجب في حق الأنبياء عليهم السلام والسلام والمستحيل والجائز ليست هي عين الواجب في حقه سبحانه وتعالى والجائز والمستحيل ، فإيراد المثبة في مطلق واجب ومستحيل وجائز ، وإن اختلفت الأفراد والأدلة ، وإنما حص المصنف الرسل ، ولم يذكر الأنبياء ، لأن بعض ما سياتي ذكره من الواجب لهم خاص بالرسل مثل التبليغ .

(٢) هذا الكلام - كما قال الشارح - تعليق لوجوب المعرفة الذي ذكره قوله «فكل من كلف حتماً جياً عليه أن يعرف - إلخ» فمكأن المصنف قد قال : وإنما وجب شرعاً على المكلف معرفة ما ذكرنا لأن من قلده - إلخ ، فإذا في كلامه : حرف دل على التعليق ، والتقليد : هو أن تأخذ بقول غيره من غير أن تعرف دليل هذا القول ، فإذا عرفت الدليل الذي استند إليه صاحب القول الذي أخذت به لم تكن مقلداً ، وإراد إيمانه في قوله «إيمانه لم يخل من ترديد» تصديقه التابع لجزمه بأحكام الوحيد من غير دليل ، وأحسن ما يحمل عليه الترديد في هذه العبارة أن يكون المراد به اختلاف العلماء به على الوحوى التي ذكرها الشارح وسند ذكرها تفصيلاً وعلى هذا يكون ما يأتي في كلام المصنف بعد ذلك تفسيراً لهذا الجمل ، وهذا خبر من أن يحمل الترديد على التحير من نفس المكلف ؛ فإن ظاهره يفيد أن الجزم الذي عبر عنه بقوله «إيمانه» يجمع التحير والتردد ، مع أن العلوم أن الإنسان متى كان جازماً بالشيء لم يكن عنده تردد أصلاً ، وإن أمكن الجواب عن هذا بأن في الكلام مضافاً محذوفاً ، والتقدير : إيمانه لم يخل عن قبول ترديد ، يعني أنه جازم الآن ، ولكنه لم يمتنع معرفته بالدليل لا يؤمن أن يطرأ عليه الترديد ، ولا شك أن مالا يحوج إلى الاعتراض والجواب أولى أن يؤخذ به .



(إيمانه) أى : جَزْمُهُ بما أخذه من أحكام التوحيد من غيره بلا دليل عليه  
(لَمْ يَخْلُ) أى لا يَسْلَمُ (وَمِنْ تَرْدِيدِ) أى تردد وتخيير ، بل هو مصحوب به ،  
وذلك يُنافي الإيمان بناءً على أنه نفس المعرفة ، أو حديث النفس التابع للمعرفة  
(فقيه) <sup>(١)</sup> أى فى صحة إيمانه وعدمها (بَعْضُ اقْوَمِ) المصنفين فى هذا الفن

(١) أشار الشارح رحمه الله تعالى بقوله « أى فى صحة إيمانه وعدمها » إلى أن الضمير  
فى قول المصنف « وبه بعض القوم — إلخ » يعود إلى إيمان المكلف من حيث الصحة  
والخلف — بضم الحاء وسكون اللام — بمعنى الخلاف والاختلاف ، وليس المراد به « داف  
الوعد وإن اشتهر هذا اللفظ فيه .

وحاصل الخلاف فى هذه المسألة أن للعلماء فيها ستة أقوال :

القول الأول : عدم الاكتفاء بالتقليد ، بمعنى عدم صحة تقليد المقلد ، فيكون المقلد  
كافراً ، وجرى على هذا السنوسى فى كراهه ، وقد عرفت بما قدمه . (ص ٢٣) أنه رجع عن  
هذا القول .

القول الثانى : الاكتفاء بالتقليد مع العصيان مطلقاً ، أى سواء وجدت فى المقلد أهلية  
النظر أم لم توجد .

القول الثالث : الاكتفاء بالتقليد مع التمسك بالتمصيل ، فإن كانت عند المقلد أهلية النظر  
والاستدلال فهو مؤمن عاص ، لأنه ترك ما يقدر عليه ، وإن لم تكن فيه أهلية النظر والاستدلال  
فهو مؤمن غير عاص ؛ لأنه ماترك شيئاً إلا وهو عاجز عن تحصيله ، ولا يكلف الله نفساً  
إلا وسعها ، وهذا هو القول الذى رجحناه فى كلامنا السابق ، وهو الذى تنصره أدلة الشرع  
القول الرابع : أنه إذا قلد القرآن والسنة المتواترة التى تغيب القطع كان إيمانه صحيحاً  
لاتباعه المقطوع به ، وإن قلد غير ذلك لم يصح إيمانه لأنه لا يأمن الخطأ .

القول الخامس : الاكتفاء بالتقليد وعدم الحكم بعصيانه مطلقاً ، سواء أكانت عنده  
أهلية النظر والاستدلال أم لم تكن . وصاحب هذا القول اعتبر النظر والاستدلال شرطاً  
سكّال الإيمان ، لا لأصل الإيمان ، فمن لم تكن عنده أهلية النظر فهو غير قادر على تحصيله ،  
ومن كانت عنده أهلية النظر فإن نظر واستدل فقد كمل إيمانه ، وإن لم ينظر ولم يستدل  
فقد ترك ما هو الأولى بمن على مثل حاله .

القول السادس : أن إيمان المقلد صحيح . وأنه يحرم عليه النظر والاستدلال . ولا شك

(يَحْكِي الْخُلَفَاءُ) أَى الْخِلَافَ عَنْ أَهْلِهِ مِنَ الْمُتَقَدِّمِينَ وَالْمُتَأَخِّرِينَ  
فَمِنْهُمْ مَنْ نَقَلَ عَنِ الْأَشْعَرِيِّ وَالْقَاضِي وَالْأَسْتَاذِ وَإِمَامِ الْحَرَمِيِّ وَالْجَمْهُورِ  
عَدَمَ الْاِكْتِفَاءِ بِالتَّقْلِيدِ فِي الْعُقَائِدِ الدِّينِيَّةِ ، وَعَزَى الْإِمَامَ مَالِكَ .  
وَمِنْهُمْ مَنْ نَقَلَ عَنِ الْجَمْهُورِ وَمَنْ ذَكَرَ عَدَمَ جَوَازِ التَّقْلِيدِ فِي الْعُقَائِدِ  
الدِّينِيَّةِ ، وَاتَّهَمَ اخْتَلَفُوا : فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ : الْمُقْلِدُ مُؤْمِنٌ إِلَّا أَنَّهُ عَاصٍ بِتَرْكِ

---

أَنْ أَصْحَابَ هَذَا الْقَوْلِ يَرِيدُونَ نَحْرِمَ الْمَطَرِ وَالْاِسْتِدْلَالَ عَلَى طَرِيقِ الْفَلَسَفَةِ الَّتِي لَا تُؤْمِنُ  
عَقِيدَتَهَا ، وَيَحِبُّ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُمْ هَذَا خَاصًّا بِمَنْ يَحْتَشِي عَلَيْهِ مِنَ الْأَخْذِ فِي هَذِهِ السَّبِيلِ أَنْ  
تَتَرَاوَلَ عَقِيدَتُهُ عَمَّا يَطْرَأُ عَلَيْهَا مِنْ آرَاءِ الْفَلَسَفَةِ وَنَظَرِيَّاتِهِمْ ، فَإِنْ كَانَ يَحِثُّ لَا يَحِثُّ عَلَيْهِ  
شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ فَاعْتَقَادِي أَنَّهُ لَا يَحْرَمُ عَلَيْهِ النَّظَرُ .

وَنَزِيدُ أَنْ تَقَرَّرَ لَكَ هَهُنَا أَنَّ الصَّوَابَ أَنَّ هَذَا الْخِلَافَ جَارٍ فِي الْمَطَرِ الْمَوْصَلِ إِلَى مَعْرِفَةِ  
اَللَّهِ تَعَالَى وَفِي غَيْرِهِ كَالنَّظَرِ الْمَوْصَلِ إِلَى مَعْرِفَةِ الرِّسْلِ ، كَمَا أَنَّ الصَّوَابَ أَنَّ هَذَا الْخِلَافَ يَجْرِي  
فِي حَمِيعِ الْقُلُوبِ ، سَوَاءً أَكُنُوا مِنْ أَهْلِ الْأُمُصَارِ وَالْقُرَى أَمْ كَانُوا قَدْ نَشَأُوا فِي شَوَاهِقِ  
الْجِبَالِ ، وَمَنْ هَذَا تَعْلَمُ أَنَّ قَوْلَ الشَّارِحِ الْآتِي - بَعْدَ حِكَايَةِ الْأَقْوَالِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ -  
« وَحَمَلُ الْخِلَافِ فِي غَيْرِ النَّظَرِ الْمَوْصَلِ لِمَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى ، أَمَّا هُوَ فَوَاجِبٌ إِجْمَاعًا ، كَمَا أَنَّ الْخِلَافَ  
إِنَّمَا هُوَ فِيمَنْ نَشَأَ عَلَى شَاهِقِ جَبَلٍ مِثْلًا » جَارٍ عَلَى غَيْرِ الْأَصُوبِ فِي الْمَوْضِعَيْنِ ، وَإِلَى مَا اخْتَرْنَا ،  
أَشَارَ الْعَلَامَةُ الْأَمِيرُ بِقَوْلِهِ عَنْ النَّاحِيَةِ الْأُولَى : « وَتَبِعَ - أَى الشَّارِحَ - شَيْخُ الْإِسْلَامِ .  
وَرَدَّ أَنْ قَامَ بِأَنَّ الْخِلَافَ عَامٌ » اِنْتَهَى وَقَالَ فِي النَّاحِيَةِ الثَّانِيَةِ : « وَأَصْلُ هَذَا الْكَلَامِ  
لِلْعَدَمِ بِحَسَبِ مَا عَلِمَ ، وَالْحَقُّ - كَمَا قَالَ الْقَاضِي السَّكَنَانِيُّ وَالْبُوسَنِيُّ - وَحُودُ الْمُقْلِدِ ، بَلْ مِنْ  
هُوَ أَسْوَأُ مِنْهُ ، فِي عَوَامِ الدِّينِ » اِنْتَهَى .

وَهَذَا الْخِلَافُ إِنَّمَا يَجْرِي بَيْنَهُمْ فِي الْمُقْلِدِ الْجَارِمِ ، فَأَمَّا الشَّاكُّ وَالظَّانُّ فَمُتَّفِقٌ عَلَى عَدَمِ  
صِحَّةِ إِيمَانِهِ ، وَالْخِلَافُ بَيْنَهُمْ فِي كِفَايَةِ التَّقْلِيدِ وَعَدَمِ كِفَايَتِهِ إِنَّمَا هُوَ بِالنَّظَرِ إِلَى أَحْكَامِ الْآخِرَةِ  
وَقَبْلِ الْمُقْلِدِ عِنْدَ اللَّهِ مِنَ الثَّوَابِ أَوِ الْعِقَابِ ، أَمَّا بِالنَّظَرِ إِلَى أَحْكَامِ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْمَدَارَ فِيهَا  
عَلَى الْإِقْرَارِ بِاللِّسَانِ فَقَطْ - عَلَى مَا سَتَعْرِفُهُ فِي مَسْأَلَةِ حَقِيقَةِ الْإِيمَانِ - فَكُلٌّ مِنْ أَقْرَأِ أَحْرَيْنَا  
عَلَيْهِ الْأَحْكَامَ الْإِسْلَامِيَّةَ ، وَلَمْ نَحْكَمْ عَلَيْهِ بِالْكَفْرِ ، إِلَّا إِنْ اقْتَرَنَ إِقْرَارُهُ بِمَا يَنْفِيهِ وَيَقْتَضِي  
الْكَفَرَ كَالسُّجُودِ لِلصَّنَمِ ، وَقَدْ ذَكَرَ الشَّارِحُ هَذَيْنِ الْأُمْرَيْنِ عَلَى مَا هُوَ الصَّوَابُ فِي كُلِّ وَاحِدٍ  
مِنْهُمَا ، فَلَا نَطِيلُ بِالتَّفْرِيعِ فِيهِمَا .

المعرفة التي يُنتجها النظرُ الصحيح، ومنهم مَنْ قَصَلَ فقال: هو مؤمن عاصٍ  
 إن كان فيه أهلية لفهم النظر الصحيح، وغيرُ عاصٍ إن لم يكن فيه أهلية ذلك  
 ومنهم من نقل عن طائفة أن من قَلَّد القرآن والسنة القطعية صَحَّ  
 إيمانه لاتباعه القطعي، ومن قَلَّد غير ذلك لم يصحَّ إيمانه؛ لعدم أمن الخطأ  
 على غير المعصوم.

ومنهم مَنْ جعل النظر والاستدلال شرطاً كمال فيه. ومنهم من حرم  
 النظر قال العلامة المحلى وقد اتفقت الطرق الثلاثة - بمعنى الموجبة للنظر  
 والمحرمة والمجوزة - على صحة إيمان المقلد، وإن كان آثماً بترك النظر على الأول  
 ومحل الخلاف في غير النظر الموصول لمعرفة الله تعالى؛ أما هو فواجب  
 إجماعاً، كما أن الخلاف إنما هو فيمن نشأ على شاطئ جبل مثلاً ولم يتفكر  
 في ملكوت السموات والأرض فأخبره غيرُ معصوم بما يُفترض عليه  
 عقيدة فصدقه فما أخبره به بمجرّد إخباره من غير تفكير ولا تدبر، وليس  
 خلاف فيمن نشأ في ديار الإسلام من الأمصار والقرى والصحارى وتواتر  
 عندهم حالُ النبي صلى الله عليه وسلم وما أتى به من المعجزة، ولا في الذين يتفكرون  
 في خلق السموات والأرض؛ فإنهم كلهم من أهل النظر والاستدلال<sup>(١)</sup>.  
 وحكى الأمدى اتفاق الأصحاب على انتفاء كفر المقلد، وأنه ليس  
 بالجهل ولا القول بمصيانته بترك النظر إن قدرَ عليه، مع اتفاقهم على صحة  
 إيمانه، وأنه لا يعرف القول بعدم صحة إيمان المقلد إلا لأبي هاشم الجبائي  
 من المعتزلة.

(١) قد عرفت ما في هاتين المسألتين، وأن الصواب فيهما أن الخلاف عام.

وقال أبو منصور الماتريدي : أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون عارفون بربهم ، ونهم حشوا الجنة . كما جاءت به الأخبار ، وانعقد عليه الإجماع ، لكن منهم من قال : لا بُد من نظر عقلي في العقائد . وقد حصل لهم منه القدر الكافي ، فإن فُضِّرتهم جُبلت على توحيد الصانع وقدمه وحدث ما سواه من الموجودات ، وإن تجزؤا عن التعبير عنه باصطلاح المتكلمين ، والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم ، والله أعلم

( و منهم حَقَّقَ فِيهِ الْكَشْفُ )<sup>(١)</sup> أي : وبعض القوم كالنتاج الشبكي حقق الكشف - أي البيان - عن حال إيمان المقلد وبين حقيقته على الوجه الحق المطابق للواقع بما يصير به الخلاف لفظياً (فقال إن يجزم) أي المقلد الذي فيه أهلية النظر ، ولا يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال ، اعتناده (ب) صدق (قول الغير) أي : الذي أخبر به غير المسموم دون حجة ، وكان جزماً مطابقاً للواقع من غير شك ولا تردد على وجه يقع منه في نفسه أنه عالم بما جزم به - صح إيمانه ، و (كفى) عند أهل السنة الأشعري وغيره في إجراء الأحكام الدنيوية عليه اتفاقاً ؛ فبنا كج ، وبؤم ، وتوكل ذبيحته ، ويرثه المسلمون ويرثهم ، ويُسْتَهْمُ له ، ويدفن في مقابرهم ، وفي الأحكام الآخروية عند المحققين من أهل السنة ؛ فلا يخلد في النار إن دخلها ، ولا يعاقب فيها على الكفر ، وما آله إلى النجاة والجنة ؛ لقوله تعالى :

(١) قول المصنف «حقق» مأخوذ من التحقيق . ويطلق التحقيق على أحد معنيين : الأول : ذكر الشيء على الوجه الحق المقابل للباطل ، وإثبات الشيء بدليل ، والمراد منه في هذا الموضع المعنى الأول ، والكشف : البيان والإيضاح ، كما أشار إليه الشارح .

«وَلَا تَقُولُوا لِمَن آتَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامُ لَسْتَ مُؤْمِنًا» وقوله عليه السلام: «مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا وَدَخَلَ مَسْجِدَنَا وَاسْتَقْبَلَ قِبَانَتَنَا فَهُوَ مُسْلِمٌ» لكنه عاصى بترك النظر (وإلا) أي: وإن لم يجزم المقلد اعتقاده بما أخبر به الغير على الوجه السابق، لم يكفيه ذلك الاعتقاد في صحة إسلامه وترتيب أحكامه عليه، لأنه (لم يزل) واقفاً (في الضير) أي: في ضير الشك المناق للإيمان، لم يتخلص منه، وهذا ليس من محل الخلاف في شيء؛ لأنهم متفقون على عدم صحة إيمانه.

والخلاف في إيمان المقلد إمامه بالنظر إلى أحكام الآخرة وفيما عند الله، وأما بالنظر إلى أحكام الدنيا فالإيمان الكافي فيها هو الإقرار فقط، فمن أقر بأجريت عاينه الأحكام الإسلامية في الدنيا، ولم يحكم عليه بالكفر، إلا إذا اقترن به فعل يدل على كفره كالسجود للصنم.

(وَأَجْزِمُ) «اعتقاديك أيها المكلف (بأن) أولاً مما يجب معرفة»

١١) اجزم: أي اعتقد اعتقاداً جازماً لا يجزئه تردد ولا يطرأ عليه شك، والمخاطب بذلك كل مكلف، من ذكر أو أنثى، حر أو عبد، إنسي أو جني، واعلم أن سابق الكلام من قوله «فكل من كلف حتماً وجباً - إلخ» أفاد أن معرفة الله تعالى واجبة على كل مكلف على ما علمت، وقوله هنا «واجزم بأن أولاً - إلخ» أفاد أن معرفة الله تعالى أول الواجبات على المكلف، وقوله «بأن أولاً» متعلق باجزم، ومن في قوله «مما يجب» تبعية، وقوله «معرفة» خبر أن، والتنوين في «معرفة» للتعظيم، أو هو عوض عن المضاف إليه. والأصل «معرفة الله» ويراد معرفة صفاته سبحانه وأحكام ألوهيته، لا معرفة ذاته وكنهه حقيقته؛ فقد قام الدليل على أنه لا يعرف ذاته إلا هو. وفي الحديث «تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق؛ فإنه لا تحيط به الفكرة» وفي حديث آخر «إن الله احتجب عن

البصائر كما احتجب عن الأبصار ، وبالجملة لا يعرف الله إلا الله ؛ فترك الإدراك إدراك ، والبحث عن ذات الله إشراك ، ونعني : اعتقد - أيها المكلف - اعتقاداً جارماً لا يتردد معه ولا شك أن أول شيء من الواجبات عليّ هو معرفة ما يجب لله تعالى

وللعلماء في أول الواجبات على المكلف خلاف طويل القيل عميق السيل ، وسحاول أن نجمله لك إجمالاً في عبارة واضحة مع وجازتها ، فنقول :

ذهب إمام أهل السنة أبو الحسن الأشعري إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو معرفة الله تعالى ، وهذا هو الذي جرى عليه المصنف .

وذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو النظر الموصل إلى معرفة الله تعالى ، وينسب هذا القول إلى الأشعري أيضاً .

وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني - لسان أهل السنة الناطق وعقلهم الممكر - إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو المقدمة الأولى من الدليل الموصل لمعرفة الله تعالى ، وبيان ذلك أن قولنا « العالم حادث » وكل حادث لابد له من محدث ، دليل على وجود الله تعالى ، وهو كماله النظر ، وقولنا « العالم حادث » وحده هو المقدمة الأولى من مقدمتي هذا النظر ، وهذه المقدمة الأولى هي أول شيء يجب على المكلف معرفته .

وذهب إمام الحرمين الجويني رحمه الله تعالى إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو قصد إلى النظر ، والمراد منه تفريغ القلب من الشواغل التي تشغله أو تصرفه عن النظر والاستدلال ، وينسب مثل هذا القول إلى القاضي أبي بكر الباقلاني أيضاً .

وذهب قوم إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو التقليد ، ثم يجب عليه النظر الموصل إلى المعرفة .

وذهب قوم إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو الدقيق بالشهادتين ، ثم يجب عليه البحث عن طريق إثبات مضمون هاتين الشهادتين .

وذهب أبو هاشم وطائفة من المعتزلة إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو الشك ، ومن العلماء من أنكر هذا القول ، واستدل على إنكاره بأن الشك في شيء من العقائد كفر ، فهو مطلوب الزوال ، فلا يكون مطلوب الحصول ، والذي نراه أن هؤلاء لم يقصدوا بما قالوه أن الشك الذي هو إدراك الطرف المرجوح مطلوب الحصول كما فهم المعترض عليهم ، وإنما أرادوا أن تزيد الفكر بين الإثبات والنفي حتى يصل إلى الجزم هو أول شيء يجب على المكلف ، وهذا هو النظر .



تعالى ، أنى معرفة وجوب وجوده تعالى ومعرفة وحدته ، وصانعيته للعالم ،  
ومعرفة صفاته وسائر أحكام الألوهية .

، وأشار بقوله ( وَفِيهِ ) أى : وفي تعيين أول الواجبات ( خُلْفٌ ) أى :  
اختلاف ( مُتَّصِبٌ ) أى : قائم بين الأئمة سُنَيْنٌ كانوا أولا ، إلا أنه لم يقع  
خلاف بين المسلمين في وجوب معرفة الله تعالى ، ولا في وجوب النظر الموصل  
إلها بقدر الطاقة البشرية<sup>(١)</sup> ، ولذا جمل 'الخلاف في الأوليّة دون الوجوب' .

• وذهب قوم إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو الإيمان .  
• وذهب قوم إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو الإسلام .  
والقولان الأخيران متقاربان ، أو متحدان إن قلنا لإيمان والإسلام واحد ، ومع هذا  
فهما مردودان بأن كلا من الإيمان والإسلام محتاج إلى المعرفة .  
• وذهب قوم إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو أن يعتقد أن النظر الموصل إلى  
معرفة الله تعالى واجب عليه ، فإذا اعتقد ذلك نظر ، فإذا نظر وصل إلى المعرفة .  
• وذهب قوم إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو فرصة الوقت الذي كلف فيه .  
• وذهب قوم إلى أن أول شيء يجب على المكلف واحد من أمرين ، إما المعرفة وإما  
التقليد ، فيكون مخيراً بين هذين الأمرين ، وأيهما فعل أجزأه .  
• فهذه اثنا عشر قولاً للعلماء في بيان أول الواجبات على المكلف ، وأنت لو تدبرت في هذه  
• الأمور وجدت بعضها مقاصد اعتقادية كالمرقة وبعضها مقاصد عملية كالصلاة ، وبعضها وسائل  
• كالنظر والقصد إليه ، وأنت خير أن كل شيء لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، ونستطيع بعد  
• هذا أن نقول : إن هذا الخلاف لفظي ؛ لأن من قال « إن أول الواجبات هو المعرفة » إنما عني  
• أن أول الواجبات من المقاصد الاعتقادية هو المعرفة ، ومن قال « إن أول الواجبات هو النظر »  
• أو المقدمة الأولى منه ، أو الشك على المعنى الذي اخترناه ، أو القصد إلى النظر ، إنما عني وقصد أن  
• ما ذكر أول الواجبات من حيث إنه يتوقف عليه الواجب الأول من المقاصد الاعتقادية ، وهلم  
• جرأ ، ولعل قول الشارح فيما بعد « لكنه لم يتوصل إليها إلا بالنظر » إلخ يشير إلى طرف من هذا  
• (١) قد عرفت أن من العلماء من قال بحزمة النظر ، وأن منهم من قال إن النظر  
• شرط في كمال الإيمان لا في أصله ، فكيف زعم الشارح رحمه الله هنا أنه لم يقع خلاف

المعزى  
١١٠

والمشهور عن الأشعري إمام أهل السنة الذي بُنيت هذه المنظومة على  
مُختاره أن المعرفة أول واجب على المكاف ؛ لأن جميع الواجبات لا تتحقق  
إلا بها ، فاجزم اعتقادك به . واختاره غير ملتفت إلى غيره لأرجحية ، المكاف  
لا يتوصل إليها إلا بالنظر ؛ فهو واجب بوجوبها لتوقفها عليه مع كونه مقدوراً  
للمكاف ، وكل ما هو كذلك فهو واجب ، ولذا أتى بصيغة الأمر في قوله  
( فانظر ) أيها المكاف المخاطب .

وانظر لغة : الإبصار والفكر ، وعرفاً : ترتيب أمور معلومة ليتوصل  
بها - أي : بترتيبها - إلى مجهول ، أي إلى علمه ، كترتيب المنفرد مع  
الكبرى في قولنا « إمام متغير »<sup>(١)</sup> وكل متغير حادث ، فإنه موصّل للعالم بحدوثه  
- أي العالم - المجهول قبل ذلك الترتيب ، وعرفه شيخ الإسلام بأنه : فكر  
يؤدى إلى علم أو اعتقاد أو ظن<sup>(٢)</sup> ، والاعتقاد هو الحكم الجازم قبل للتغيير

بين المسلمين في وجوب معرفة الله تعالى ولا في وجوب النظر الموصل إليها ، والحواب عن  
هذا بأحد أمرين : الأول أنه حار في كل كلامه هنا على القول المرحوح الذي ذكره سابقاً  
وهو أن الخلاف بين العلماء خاص بغير معرفة الله تعالى وغير النظر الموصل إليه . وقد  
عرفت ما أصاب قيمة هذا القول . والأمر الثاني أنه لم يعتمد بخلاف من خالف في هذين  
الأمرين ؛ لأنه ليس كل خلاف يؤبه له ، وإنما يؤبه بالخلاف الذي له وجه من النظر

(١) اعلم أن العالم مكون من أعراس : أي أمور تقوم بغيرها كالحركة والكون  
والطول ، والقصر ، والبياض ، والسواد ، ونحو ذلك . وجواهر : أي أمور تقوم بأعضائها  
كذات زيد والجدار ونحوهما . وأن المتغير على الحقيقة هو الأعراس ، وتغيرها ثابت  
بالمشاهدة . وأما الجواهر فإنها لا تتغير في أنفسها ، وإنما تتغير الأعراس الملازمة لها ،  
فيكون تغيرها بتغير الأعراس الملازمة لها .

(٢) اعلم أن مقدمات النظر أي الدليل إما أن تكون مجزوماً بها . وإما أن تكون  
مغلوبة . والأول إما أن يكون سبب الجزم هو الاستدلال عليها وإما أن يكون سبب الجزم  
هو التقليد . وإنما يكون الفكر موصلاً إلى علم إذا كانت مقدماته مجزوماً بها عن دليل

ويكون صحيحاً إن طابق الواقع كاعتقاد المقلد سنية الضحى ، وفاسداً إن لم يطابقه كاعتقاد الفيلسوف قديم العالم .

ووجوب النظر عندنا بالشرع كالمعرفة ، وقد تقدم التصريح به معها فلذا تركه هنا (إلى نفسك<sup>(١)</sup> أى : فى أحوال ذاتك ؛ لأنها أقرب الأشياء

كقولك « العالم متغير ، وكل متغير حادث » إذا قلت هذا وأنت تعرف أن دليل الصغرى المشبهة على «أفلا من قبل ، ودليل الكبرى أنه يستحيل أن يطرأ العدم على القديم ، ويكون الفكر موصلًا إلى اعتقاد إن كانت مقدماته مجزوماً بها عن تغليد لا عن نظر ، كقولك « العالم حادث ، وكل حادث فلا بد له من محدث » إذا قلت ذلك مقلداً ، ولكك حازم بكل مقدمة من المقدمتين ، وإنما يكون الفكر موصلًا إلى الظن إذا كانت مقدماته أو بعضها مطبوعاً بها كقولك « هذا رجل يدور بالسلاح فى الليل ، فهو لص »

(١) أشار الشارح رحمه الله تعالى بقوله « أى فى أحوال ذاتك » إلى عدة أمور : أولها أن « إلى » فى قول المصنف « انظر إلى نفسك » بمعنى فى . وذلك لأن « انظر » معناه ههنا تفكر ، وهو يتعدى بنى ، ونظيره ظاهر الآية الكريمة « وفى أنفسكم أفلا تبصرون » فقد ضمن « تبصرون » معنى تفكرون فعدى بنى . وثانيهما أن المراد بالنفس الذات ، وليس المراد به الروح ، لأنه لا اطلاع لنا عليها وثالثها أن الكلام على حذف مضاف : أى انظر إلى أحوال نفسك ، والمراد أنه يجب على الإنسان أن يتفكر فى أحوال ذاته وما اشتملت عليه من سمع وبصر وكلام وياض وحمرة وسواد وعلم وجهل ولذة وألم ورضا وغضب وغير ذلك ، وقد بدأ المصنف بذكر وجوب التفكير فى أحوال ذاته لأمر : أولها أنها أقرب الأشياء إليه ، وثانيها أنه قد ورد من عرف نفسه فقد عرف ربه أى من تفكر فى بدائعها توصل إلى معرفة صانعها ، وقيل : معناه من عرف نفسه بالحدوث والفقر عرف ربه بالقدم والقي ، ألا ترى أنك لو نظرت إلى أحوال ذاتك القريبة منك علمت أن أحوالها هذه متغيرة ، فأنت تارة صحيح معافى وتارة مريض ، وأنت تارة واجد مانريد وتارة غير واجد لما تريد ، وتارة قائم وتارة قاعد وتارة نائم ، إلى غير ذلك من الأحوال التى تعرض لك ثم تزول . وإذا علمت أنها متغيرة أيقنت أنها حادثة وأيقنت مع ذلك أن ذاتك نفسها حادثة لأنها ملازمة لهذه الأمور الحادثة لا يمكن أن تتفك ذات عن بعض هذه الأمور ، وإذا علمت أن ذاتك وأحوالها حادثة أيقنت أن لا بد لها من محدث حكيم واجب الوجود عام العلم تام القدرة والإرادة ؛ فهذا طريق استدلال الإنسان بالنظر والتفكر فى أحوال ذاته على وجوب

إليك ؛ لقوله تعالى « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » ، ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين « فَنَسْتَدِيلُ بِهَا عَلَى وَجُوبِ وَجُودِ صَانِعِكَ وَصِفَاتِهِ ؛ فإنها مشتملة على سَمْعٍ وَبَصَرٍ وَكَلَامٍ وَطُولٍ وَعَرْضٍ وَعَمقٍ وَرِصًا وَغَضَبٍ وَبِياضٍ وَحُمْرةٍ وَسَوَادٍ وَعِلْمٍ وَجَهْلٍ وَإِيمَانٍ وَكُفْرٍ وَلَذَّةٍ وَرُحَةٍ ، وغير ذلك مما لا يحصى ، وكلها متغيرة وخارجة من العدم إلى الوجود ومن الوجود إلى العدم ، وذلك دليل الحدوث والافتقار إلى صانع ، حكيم ، واجب الوجود ، عالم ، تام القدرة والإرادة ؛ فتكون حادثة ، وهي قائمة بالذات لازمة لها ، وملازم الحادث حادث أيضا .

وأشار إلى طريق آخر يوصل النظر فيه إلى معرفة وجوب وجود الصانع وصفاته بقوله ( ثُمَّ انْتَقِلْ ) بعد نظرك في نفسك ( لِأَعْلَمَ ) أي : لتخترق أحوال العالم ( الْعُلُويَّ ) وهو ما سيوي الله تعالى وصفاته من الموجودات ،

وجود صانع حكيم ، وكذلك انتفكر في أحوال العالمين العلوي والسفلي فيه سيجد كلامهم مشمولا بمجرات محصورة وأمثلة معينة ، وسيجد بعضها متحركا وبعضها ساكنا ، ومنه نوريا وبعضه ظلاميا ، وسيجد أن هذه الأحوال تتغير إلى مقاديرها ، وهذا أمانة الحدوث ، وهو أمانة الاحتياج إلى محدث ، وقد نعى الله تعالى على من ترك التفكير في أمر ربه قوله سبحانه « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » يريد سبحانه — والله أعلم — وفي أنفسكم آيات دالة على حدوثكم وافتقاركم إلى محدث يوحدهم متصف بجميع صفات الكمال ، أتركون التفكير فيها فلا تبصرون ! وهذا الاستفهام نعى النبي ، أي : لا ينبغي لكم ترك النظر في أحوال ذواتكم ، وبه سبحانه على وجوب التفكير في العالمين العلوي والسفلي بقوله « إن في خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والملك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض ؛ لآيات تقوم بقلوبكم » .

سمى به لأنه علم على وجود الصانع تعالى ؛ فيعلم به ، ويستدل به عليه ؛ لأن في كل علامة تدل على قدرة الصانع وإرادته وعلمه وحياته وحكمته ، والمراد بالسموي : ما ارتفع من الفلكيات من سموات وكواكب وغيرها ؛ لأنك تجده مشمولا لجهات مخصوصة وممكنة معينة ، وبعضه متحركا ، وبعضه ساكنا ، وبعضه نورانيا . وبعضه ظلمانيا ، وذلك دليل الحدوث والافتقار إلى صانع مختار منزّه عن مماثلة لمصنوعه ذاتا وصفات ( ثم ) انتقل بالنظر في أحوال العالم ( السفلى ) وهو كل ما نزل عن الفلكيات إلى منقطع العالم كالهواء والسحاب والأرض وما فيها ، ولا تتوقف صحة النظر على الترتيب الذي ذكره المصنف رحمه الله تعالى ، بل لو عكس فأخر المقدم وقدم المؤخر أو وسطه أصبح أيضا ، فلتكن « ثم » للترتيب الذكري ، وتقديم العالم العلوي على السفلي وإن كان أقرب إلى الاعتبار اقتداء به سبحانه وتعالى ، حيث قدّمه عليه في مقام الاعتبار ، قال تعالى : « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ - الْآيَةِ » فإنك إن تنظر في أحوال ما ذكر ( تجد به ) أي تعلم وتحقق فيما ذكر ( عسما بديع الحكم ) أي الإتيان الدال على علم صانعه وقدرته وإرادته وحياته واختياره ؛ لأن الإتيان لا يصدر إلا عن اتصف بما ذكر ، وما يشر به قوله « بديع الحكم » من قدمه حيث كان كذلك يدفعه الاستدراك بقوله ( لكن ) العالم وإن كان على غاية من الإتيان هو حادث ؛ لأنه ( به ) لا بغيره ( قائم دليل ) أي أمانة ( العدم ) وهي الأغراض الحادثة الملازمة له كالحرارة والسكون التي لا تقوم بغير الحادث ؛ فإذا أردت أن تأني بقياس مستنبط من نظرك في العالم لتوصل به إلى تحقيق حدوثه قلت : « العالم من عرشه لفرشه جاز »

عليه المدم ، وهذه المقدمة لصغري المعطوية لفهمها من الاستدراك ، وبيان هذه المقدمة أنا اختبرنا الموجود من العلم فوجدناه غير خارج عن الأعيان والأعراض ، وهي حادثة تنبؤها للعدم ، ولو كانت قدينة ما طرأ العدم عليها والمقدمة الكبرى هي قوله ( وكل ما جاز عليه العدم ) بمعنى الفناء ( عليه قطعاً يستحيل ) أي يمنع ( القدم ) فينتج ذلك أن العالم حادث ، وإن شئت قلت « العالم » مفتقر إلى مؤثر ؛ لأنه مُحْدَثٌ ، وكل مُحْدَثٌ فله مؤثر ، وينتج القياس أن العالم له مؤثر

ولما كان الإيمان والإسلام باعتبار متعلق مفهوميتهما - وهو ما يجب الإيمان به - من مباحث علم الكلام ذكرهما المصنف رحمه الله تعالى مقدماً الإيمان لأصالته لتعلقه بالقلب ، وتبعية الإسلام له لتعلقه بالجوارح ، فقال : ( وَيُسَرُّ الْإِيمَانَ )<sup>(١)</sup> أي حده جمهور الأشاعرة والماتريدية وغيرهم ( بالتصديق )

---

(١) أعلم أولاً أن الإيمان والإسلام باعتبار متعلق مفهوميتهما - وهو ما علم من الدين بالضرورة - من مباحث علم الكلام كما يفهم من كلام المصنف فيما يأتي حيث قل :

• وَمِنْ إِمَانِهِمْ ضَرُورَةٌ جَعَلَهُ •

ومن أحل ذلك يذكرهما المتكلمون في مباحث علم الكلام ، ولكن المصنفين يختلفون في موضع ذكرهما ؛ فمن المؤلفين من يذكرهما بعد الانتهاء من مباحث الإلهيات والسوات والمعيات ، ومنهم من يقدم مبحثهما على ذلك كله ؛ لاحتياج الخاضع في علم الكلام إلى معرفتهما ، وقد سلك المصنف هذا الطريق .

واعلم - بعد ذلك - أن العلماء كلاماً كثيراً في بيان حقيقة الإيمان ، ونجد لزاماً علينا أن نبينه لك بإنا شافياً فنقول :

الإيمان في اللغة معناه التصديق ، ومعنى التصديق الإذعان للحكم وقوله والاعتراف بكونه صادقاً ، والأصل فيه الأمن الذي هو ضد الخوف ، وكأن حقيقة قولنا « آمن فلان »



أنه نقي عنه خوف التكذيب والمخالفة .

وأما الإيمان في عرف أهل الشرع فقد اختلف العلماء في تحديد معناه على خمسة أقوال :  
 ١ - أولها - وهو مذهب جمهور المحققين من الأشاعرة والمتريديين - أنه التصديق بما علم بحجج الله على خلقه وسلم به ضرورة ، تفصيلاً فيما علم تفصيلاً ، وإجمالاً فيما علم إجمالاً ، ومع اتفاقهم على أن حقيقة الإيمان هي ما ذكرنا فحسب احتواءها في مناط أحكام الآخرة :  
 أنه مجرد هذا التصديق أم هو مع الإقرار باللسان ؟ وقد اشتهر أن الأشعرى وأتباعه يقولون : إن هذه هي حقيقة الإيمان ، وهذه الحقيقة وحدها هي مناط إجراء أحكام الآخرة ، والإقرار إنما يشترط لعدم ليعرف الناس به وجود الإيمان عند صاحبه وليحروا عليه أحكام الدنيا ؛ بسبب أن التصديق أمر باطن لا اطلاع لغير الله وصاحبه عليه ، وعلى هذا يكون من صدق بقلبه وترك الإقرار بلسانه - مع قدرته على الإقرار وتمسكه منه - مؤمناً فيما بينه وبين الله تعالى ، ويكون مقره الجنة ، ولكن كمال الدين بن الهمام ذكر أن أهل هذا القول اقتصروا على أن هذا المصدق يلزمه أن يعتقد أنه متى طلب منه الإقرار أتى به ، وإن طواب ولم يقر فهو كافر معاند ، وذهب أبو حنيفة رضي الله عنه إلى أن مناط الأحكام الأخروية الإقرار باللسان وما في حكمه كإشارة الأخرس ؛ فالمصدق بقلبه الذي لم يقر بلسانه يكون مؤمناً ، ولكن إيمانه هذا لا يترتب عليه الأحكام الأخروية ، ولعل وجه ما ذهب هؤلاء إليه أنه سبحانه وتعالى ذم للعائدين بأكثر مما ذم به الجاهلين القصرين ، ولقائل أن يقول : إن الذم لأنهم أبوا أن يقرروا بالسنتهم ، وذلك علامة التكذيب ، أو لأنهم أنكروا بقلوبهم ، وذلك هو التكذيب عينه ، وحاصل ذلك منع وجود التصديق عند للعائد الذي تعلق انتم به ؛ لأن التصديق الذي يعد صاحبه مؤمناً هو ضد الإنكار ، وأما الحاصل عند للعائد المضموم فهو التصديق بمعنى المعرفة التي هي ضد النكارة والجهالة .

للمذهب الثاني - وهو مذهب الكرامية - أن الإيمان هو إقرار اللسان بالشهادتين لا غير .

المذهب الثالث - وهو مذهب الخوارج وجماعة من المعتزلة منهم العلاف وعبد الجبار - أن الإيمان هو الطاعات مطلقاً ، سواء أ كانت فروضاً أم كانت نوافل .

المذهب الرابع - وهو مذهب الجبائي وابنه وأكثر معتزلة البصرة - أن الإيمان هو الطاعات المفترضة دون النوافل .

للمذهب الخامس - وهو مذهب جماعة من أهل السنة منهم القلاسي وجماعة من شجرة  
مهم التجار ، وهو أيضاً مذهب الكثيرين من أهل الحديث - أن الإيمان هو التصديق  
بالجن ، والإقرار باللسان ، والعمل بالأركان ، والجنان - بفتح الجيم - القلب ، والأركان  
هنا بمعنى الجوارح .

والذي تطمئن إليه النفس من هذه المذاهب أن الإيمان هو التصديق وحده كما ذهب  
إليه محققو الأشاعرة والماتريدية ، ويؤيد هذا المذهب وجوه :

أحدها - وقد أشار إليه الشارح - أن استعمال القرآن الكريم في عدة آيات واستعمال  
الحديث أيضاً . حرباً على أن محل الإيمان هو القلب ، قل الله تعالى : « ولئك كتب في قلوبهم  
الإيمان » وقال سبحانه : « لما يدخل الإيمان في قلوبكم » وقال جل ذكره : « يا أيها  
الذين آمنوا اذكروا ما كنتم مسلمين » وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « اللهم ثبت قلبى على  
دينك » فدللت هذه النصوص وبطائرها على أن الإيمان فعل قلب . وليس فعل القلب إلا  
التصديق ، ولا يجوز لقائل أن يقول : إن المراد في هذه النصوص بالإيمان هو الإيمان اللغوي ،  
ويسلم أن الإيمان اللغوي هو التصديق وحده ومحل القلب ، فلا ينافي أن الإيمان الشرعى يشمل  
على الإقرار أو غيره على أنه جزء من حقيقته . لأننا نقول : إن الإيمان من الألفاظ التى  
نقلت في عرف الشرع إلى معنى مخصوص ، فيجب أن يحمل لفظه على هذا المعنى في حطاب الشرع .  
الوجه الثانى ، وأشار إليه الشارح أيضاً : أنه سبحانه جعل الإيمان شرطاً لصحة الأعمال ، في  
نحو قوله جل ذكره : « ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن » ، ونحن نقطع أن الشرط غير  
المشروط ، وهذا يصلح أن يدل على أن العمل بالإيمان هو الطاعات وحدها أو مع التصديق والإقرار .  
الوجه الثالث : أنه سبحانه وتعالى أثبت الإيمان لمن ترك بعض الأعمال ، في نحو قوله  
سبحانه : « وإن طاعتان من المؤمنين ففتنوا - الآية » ولو كانت الأعمال جزءاً من حقيقة  
الإيمان لانتفت الحقيقة بانتفاء جزء منها ، ويؤخذ هذا من كلام الشارح أيضاً .

الوجه الخامس : أنه سبحانه قد عطف الأعمال على الإيمان في كثير من الآيات ، منها قوله  
تعالى : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس ربلا » ولا شك أن  
الأصل أن يكون المعطوف غير المعطوف عليه . فلا يعطف أحد المتساويين على الآخر ،  
ولا يعطف جزء الشيء على كله ، وقد أشار الشارح إلى هذا الوجه أيضاً .

وقد أورد القائلون بأن الطاعات من الإيمان وجوها استدلووا بها ، نرى أن نذكرها

لك أيضاً ونبين ماى الاستدلال بها من خلل؛ لتكون على بصيرة تامة فى هذه المسألة .

**قلوا :** لو كان الإيمان عبارة عن التصديق الذى هو الإذعان والقبول والاعتراف لما اختلف فى بعض المكلفين عنه فى بعضهم الآخر ، مع ما نعتقد أن إيمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس مثله إيمان أحد من العامة ، بل ولا من الخاصة ( وانظر ص ٦١ ، ٦٢ ) .  
ويجيب عن هذا بأحد جوابين : الأول : أن ندعى أنه لا اختلاف بين إيمان أحد وأحد ، وليس لنا إلا إيمان أو كفر ، فإن بلغ ما عند المكلف إلى حد الجزم الذى لا يتريه شك ولا تردد فهو مؤمن ، وإن نقص عن ذلك فهو كافر ، والثانى : أن نسلم الاختلاف بين إيمان بعض المكلفين وبعضهم الآخر ، لكن لانسلم أن هذا الاختلاف بسبب أن أعمال بعض المكلفين أكثر أو أشد إخلاصاً أو نحو ذلك ، بل سبب الاختلاف راجع إلى التصديق لا باستتار دانه ، بل باعتبار متعلقه ، فقد يعلم بعض المكلفين تفصيل شئ ، مما يجب الإيمان به أكثر مما يعلمه آخر ، أو سبب الاختلاف هو أن بعض المكلفين يعتريه الغفلة أحياناً وبعضهم لا يعتريه الغفلة أصلاً ، أو غير ذلك من لأسباب ، وسعود لذلك موضوع مرة أخرى ( ص ٦٢ ) .  
وقد أحاط جماعة من المحققين - منهم الإيمان النووى - شرحه على البخارى - بأننا نسلم تعذر المكلفين فى الإيمان مع تمسكنا بأن الإيمان هو التصديق وحده ، ونقول : إن التصديق يريد وينقص بكثرة الطر وتظاهر الأدلة وإشراح الصدر واستنارة القلب ؛ حتى لا يعترى المصدق القوى التصديق شبهة ؛ ولا يتزلزل إيمانه بعارض ، ويؤيده ما روى البخارى عن ابن أبي مليكة قال : أدركت ثلاثين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يخاف النفاق على نفسه ، منهم أحد يقول : إنه على إيمان جبريل وميكائيل .

**قلوا :** مما يدل على أن الأعمال داخلة فى حقيقة الإيمان أنه سبحانه وتعالى جعل الفسق مناقضاً للإيمان لا بجماعه ، وذلك قوله سبحانه : « ونسكن الله جيب إليكم الإيمان وزينه فى قلوبكم ، وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان » ولو كان الإيمان هو التصديق وحده لجامع الفسوق والعصيان .

ويجيب عن ذلك بأحد جوابين : الأول ، لانسلم أن هذه الآية دالة على أن الفسق مناقض للإيمان لا بجماعه ، أفترى أنى لو قلت « إني أحب العلم وأكره الفسق » دل هذا على أن الفسق يقيض العلم وأنه لا بجماعه ؟ فإن دل هذا الكلام على مناقضة الفسق للعلم دلت الآية الكريمة على مناقضة الفسق للإيمان ، ودون ذلك خرط الفتاد ، والثانى : مدعى أن الآية تدل على مناقضة الفسق للإيمان ، لكن ذلك لا يدل على أن الإيمان هو ما ذكرتم من التصديق وعمل الطاعات عند كل أحد ، وذلك لأن ما دلت عليه هذه الآية بزرعكم

قد عارضه ما يدل على ما ذهبتنا إليه من مثل قوله تعالى «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم»  
فإن قلت : فإذا كانت الآية لا تدل على أن العسوق مناقض للإيمان فإنها لا تدل أيضاً  
على أن الكفر مناقض للإيمان .

فالجواب : أن نسلم أن الآية لا تدل على هذا ، ولا ذاك ، وكون الكفر مناقضاً للإيمان  
ثابت بغير هذا الدليل .

قلوا : فعل الكبيرة يناهى الإيمان ؛ لأنه سبحانه أثبت للرسول صلى الله عليه وسلم صفة  
الرحمة «المؤمنين فقال» وكان بالمؤمنين رحمة «وقل» بالمؤمنين رهوف رحيم «وقد أمر»  
سبحانه ألا يراف بارأاة فقال «ولا تأخذكم بهما رأية في دين الله» فدل ذلك على أن إيمان  
ليس بمؤمن ، وليس لعدم إيمانه سبب إلا ارتكاب هذه الكبيرة .

والجواب عن هذا أننا لا نسلم أن فعل الكبيرة مناهى للإيمان ، ومعنى الآية لا نحملكم  
الشبهة بهم على أن تستطروا حدود الله تعالى بعد وجوبها .

قلوا : إن الله تعالى لا يحزى المؤمنين ؛ بدليل قوله حلت كلمته : «يوم لا يحزى الله الي  
والذين آمنوا معه» والله سبحانه وتعالى يحزى قطاع الطريق ، بدليل قوله سبحانه في شأنهم :  
«ذلك لهم حزى في الدنيا ، ولهم في الآخرة عذاب عظيم» .

والجواب عن ذلك أنه ليس في الآيتين دلالة على ما رعموا من قريب أو بعيد ؛ فإن  
الآية الأولى دلت على أن يحزى الله تعالى الرسول وأصحابه أو الرسول ومن آمن به  
عامة في يوم القيامة ، والآية الثانية أثبتت الحزى لهؤلاء العصاة في الدنيا ، وإذا دلت الآية  
الأولى على منافاة الحزى في يوم القيامة للإيمان ، فإنها لا تدل على منافاة الحزى في الدنيا  
للإيمان ، ولا يلزم من منافاة الحزى في الآخرة للإيمان منافاة الحزى في الدنيا له .

قلوا : إذا ترك المستطيع الحج من غير عذر فهو كافر مع أنه معسوق ؛ بدليل قوله تعالى :  
«ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ، ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين»  
فلو لم يكن العمل جزءاً من حقيقة الإيمان لما صح ذلك .

وبجواب عن هذا أننا لا نسلم كفر من ترك الحج من غير عذر ، وقوله تعالى «ومن  
كفر - الآية» كلام مستأنف ، أو نقول : معنى «كفر» جحد مناسك الحج ولم يصدق  
بها ، وذلك لا يتصور مع التصديق بالفروض فيمن ذكرتم .

قلوا : التصديق بوجود فيمن لم يحكم بما أنزل الله والله سبحانه وتعالى قد حكم عليه بالكفر  
في قوله سبحانه : «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» فدل ذلك على أن الإيمان  
هو التصديق والعمل .

وبجواب عن هذا بمثل ما أجبنا به عن الآية السابقة من الوجهين ، وحاصله أن معنى

المعهود شرعاً، وهو تصديقُ نبينا محمد صلى الله عليه وسلم في كل ما أُعلم بحقيقته به من الدين بالضرورة، أي فيما اشتهر بين أهل الإسلام وصار العلمُ به يُشابهُ العلمَ الحاصلَ بالضرورة، بحيث يعلمه العامة من غير افتقار إلى نظر واستدلال وإن كان في أصله نظرياً كوَحدة الصانع عز وجل ووجوب الصلاة ونحوها، ويمكن الإجمالُ فيما يلاحظُ إجمالاً كالإيمان بنقالب الأنبياء والملائكة، ولا بُدَّ من التفصيل فيما يلاحظ كذلك، وهو أكمل من الأول، كالإيمان بمجمع من الأنبياء والملائكة كآدم ومحمد وجبريل عليهم الصلاة والسلام، فلو لم يُصدق بوجوب الصلاة ونحوها عند السؤال عنه يكون كافراً، والمراد من تصديقه<sup>(١)</sup> صلى الله عليه وسلم قبول ما جاء به مع الرضا بترك التكبر « من لم يحكم بما أنزل الله » من لم يصدق، أو من لم يحكم بشيء مما أنزل الله معتقداً أنه لا يصلح للحكم، أو نحو ذلك.

قلوا: الرائي وشارب الخمر ونحوهما كفار؛ بدليل قوله صلى الله عليه وسلم « لا يرني الزاني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن » وذلك دليل على أن الإيمان يتضمن العمل.

وبجواب عن ذلك بأن المراد الذي يرني وهو مستحل لزوجته والذي يشرب الخمر مستحلاً لشربها، أو المراد بمؤمن في قوله « وهو مؤمن » آمن من عذاب الله تعالى، يعني إذا زنى — والعباد بالله تعالى — فليخف عذاب الله تعالى، ولا يأمن مكره، أولاً يرني وهو على صفات المؤمن الذي يفعل للأُمُور ويتجنب المحظورات، والله تعالى أعلم.

(١) قد عرفت مما حررناه لك في أثناء شرح المذهب الأول من مذاهب العلماء في بيان حقيقة الإيمان الشرعية أن التصديق يطلق على معنيين: أحدهما الجزم والقطع بالشيء بحيث لا يكون سداً صاحبه شيء من التردد والحيرة والشك، وهذا هو المعنى الذي يعبر العلماء عنه بالإذعان، ويقال به بهذا المعنى الإنكار، ولا شك أن هذا المعنى متى وجد عند شخص كان قابلاً لما صدق به راضياً به تاركاً لكل ما يناقضه، وإلا لم يكن مصداقاً لهذا المعنى، ضرورة أن العاقل يسير على وفق ما أداه إليه نظره وتذعن له فكره وسلم به عقله. والمعنى الثاني من معاني التصديق: المعرفة المجردة عن الإذعان والجزم، وهذه المعرفة هي للقبالة للجهالة

والعناد : وبناء الأعمال عليه ، لا مجرد وقوع نسبة الصدق إليه في القلب من غير إذعان وقبول له ، حتى يلزم الحكم بإيمان كثير من الكفار الذين كانوا عالمين بحقيقة نبوته عليه الصلاة والسلام وما جاء به : لأنهم لم يكونوا أدعوا ذلك ولا قبأوه ولا بنوا الأعمال الصالحة عليه ، بحيث صار يطلق عليه اسم التسليم كما هو مدلوله الوضحي : لأن حقيقة « آمن به » آمنة التكذيب والمخالفة وجعله في آمن من ذلك .

ولما اختلف العلماء في جهة مداخلية النطق بالشهادتين في حقيقة الإيمان أشار له بقوله ( والنطق ) بالشهادتين للمتمكن منه القادر ، بأن يقول « أشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمداً رسول الله » وهذا هو المنطوق به كما سيصرح به في قوله « وجامع معنى الذي تقرّرناه » شهادة الإسلام « وقولنا » المتمكن منه القادر « يخرج به الأخرس فلا يطالب بالنطق لمن اخترته المنية قبل النطق به من غير تراخ ( فيه ) أي في جهة اعتبار مداخلية في الإيمان ( الخلف ) أي الاختلاف ملتبساً ( بالتحقيق ) أي بالأدلة القائمة على دعوى كل من الفريقين ، وفصل الخلاف بقوله ( فقيل ) أي : فقال محققو الأشاعرة والماتريدية وغيرهم : النطق من القادر ( شرط ) في إجراء أحكام المؤمنين

---

والسكارة ، والتصديق بهذا المعنى كان موجوداً عند كثير من الكفار وأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وآية ذلك قوله سبحانه وتعالى : ( وما جاءهم ما عرفوا كفروا به ) يدل على أن التصديق بهذا المعنى لا يستلزم إذعان لمصدق لما عرفه ، ولا انقياده له ، ولا تسليمه به ، ولا أن يترك ما يناقضه .

الدينية<sup>(١)</sup> عليه ؛ لأن التصديق القلبي وإن كان إيماناً إلا أنه باطن خفي ، فلا بد له من علامة ظاهرة تدل عليه لتناط به تلك الأحكام ، هذا فهم الجمهور ، وعليه فمن صدق بقلبه ولم يُقرّ بلسانه لا لعذر منعه ولا لإبائه ، بل اتفق له ذلك ، فهو مؤمن عند الله ، غير مؤمن في أحكام الشرع الدينية ، ومن أقرّ بلسانه ولم يُصدق بقلبه كالمنافق في العكس ، حتى نطلع على باطنه فنحكم بكفره ،  
أ. الآبي فسكافير في الدارين ، والمعذور مؤمن فيهما .

وقيل : إنه شرط في صحة الإيمان ، وهو فهم الأقل ، والنصوص معاضدة لهذا المذهب ، كقوله تعالى « أولئك كتب في قلوبهم الإيمان » ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « اللهم ثبت قلبي على دينك »

(١) قد عرفت أن الإشارة والحفية متفقون على أن النطق بالشهادتين شرط لعلمنا بإيمان الناطق بهما ، ويترتب على هذا العلم أننا نجري عليه أحكام الإسلام في الدنيا وفروجه . ما ونا كل ذبيحته وندفه في مقابر المسلمين وتقبل شهادته إلى غير ذلك من الأحكام ، ووجه ذلك أن الإيمان الذي هو التصديق والإذعان بحله القاب ، فهو خفي لا اطلاع لأحد غير الله تعالى وصاحبه عليه ، فجعل النطق بالشهادتين أمانة على هذا التصديق الخفي من أجل ذلك ، وأما بالنظر إلى أحكام الآخرة فالأشاعرة لا يشترطون الإقرار باللسان ؛ لأن الذي يجري عليه أحكام الآخرة هو الله تعالى الذي يعلم السر وأخفى ، فأما الحفية فقد اشتهر عنهم أنهم يشترطون ذلك ، ويجب أن يحمل اشتراط الحفية لذلك على معنى أنه لا يجوز لواحد منا أن يحكم بأن فلاناً مؤمن ، وأنه لا يحل في النار ، وأنه يدخل الجنة ، إلا إذا كان قد سمعه يقر بالشهادتين ، فيكون النطق بالشهادتين شرطاً في إجرائنا نحن عليه أحكام الآخرة لأملة التي ذكرناها في إجرائنا عليه أحكام الدنيا ؛ إذ لا يعقل أن يكون المراد أن أحكام الآخرة لا تجري عليه في الآخرة إلا بشرط النطق بالشهادتين في الدنيا ؛ لأن الذي يجري عليه أحكام الآخرة في الآخرة هو الله تعالى الذي لا يحتاج إلى أمانة تدل على ما في قلبه ، ولعل تعبير القوم بإجراء أحكام الآخرة وإجراء أحكام الدنيا بعيد هذا المعنى ، والله سبحانه وتعالى أعلى وأعلم .



وقوله (كأن العمل) تشبيهه في مطلق الشرطية ، بمعنى أن المختار عند أهل السنة في الأعمال الصالحة أنها شرط كمال الإيمان ؛ فلتارك لها أو لبعضها من غير استحلال ولا عناد ولا شك في مشروعيتها مؤمن فوت على نفسه الكمال ، والآتي بها ممثلاً محصل لا كمال الخصال ، لأن الإيمان هو التصديق<sup>(١)</sup> فقط ولا دلائل على ثقته ، وللنصوص الدالة على الأوامر والنواهي بعد إثبات الإيمان<sup>(٢)</sup> كقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام » وعلى أن

(١) هذا هو الذي أشرنا إليه في الوجه الأول من أدلة المذهب المختار ( ص ٤٩ ) ومحملة أن الإيمان هو التصديق القلبي ، بدليل أن نصوص القرآن والحديث قد جمعت محله القلب . وليس لما أن ندعى أنه نقل من هذا الذي إلى مجموع التصديق والعمل كما يقول المحدثون وجمهور المعتزلة ، فإنه لا دليل على هذا النقل ، وأيضاً ليس لما أن ندعى أن الإيمان في هذه النصوص لا يراد به الإيمان عند الشرع ، وإنما يراد به الإيمان اللامعوى ، لأن لفظ الإيمان قد نقلته الشريعة من مطلق التصديق إلى التصديق بكل ما علمه محيى الرسول صلى الله عليه وسلم به ، وإنه يجب في نصوص الشريعة أن نحمل الألفاظ على معانيها الشرعية التي نقلت إليها ، ومتى علم كل هذا كان الإيمان الوارد في النصوص دالاً على معنى شرعي وهذا المعنى هو التصديق المخصوص دون شيء زائد عليه .

(٢) محصل هذا الوجه من الاستدلال على أن العمل ليس جزءاً من الإيمان أن الله تعالى جعلهم مؤمنين قبل أن يكتب عليهم الصيام ؛ فلو كان العمل جزءاً من حقيقة الإيمان ، والتصيام بعض العمل ، لما كانوا مؤمنين إلا بعد القيام بكل الأعمال التي فيها الصوم ، وقد قيل من طرف المخالفين : إنه سبحانه وتعالى سماهم مؤمنين بالنظر إلى الأعمال التي شرعت قبل الصوم ، وهو كلام غير مقبول ؛ لأن الأعمال المأخوذة في مفهوم الإيمان عندهم هي كل الأعمال التي شرعها الله تعالى ، فإذا خرج واحد منها خرج كلها ؛ إذ لا فرق بين عمل وعمل ، وهذا أقوى في الرد على المعتزلة ؛ لأنهم يرون أن العقل وحده كاف في إثبات الأحكام بما يراه من الحسن والقبح ؛ إذ لو ثبت هذا كما يقولون لما كانت هناك داعية لإخراج أي جزء من أجزاء العمل سواء في ذلك ما مضى وما يأتي بعد على لسان الشرع ؛ لأن ما سيأتي فيما بعد على لسان الشرع ثابت بالعقل عندهم قبل الشرع ؛ وهذا الكلام على هذا الوجه جواب إرادي .

الإيمان والأعمال أمران يتفارقان<sup>(١)</sup> ، كقوله تعالى : « الذين آمنوا وعملوا الصالحات » وعلى أن الإيمان والمعاصي قد يجتمعان<sup>(٢)</sup> كقوله تعالى « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » واللاجماع على أن الإيمان شرط للعبادات ، ولشروط مغايرة للشروط

( وقيل ) أى : وقال قوم محققون كالإمام أبى حنيفة وجماعة من الأشاعرة : ليس الإقرار شرطاً خارجاً عن حقيقة الإيمان ، ( بل ) هو ( شرط أى : جزء منها وركن داخل فيها ، دون سائر الأعمال الصالحة ، فالإيمان عند اسم لعقل القلب واللسان جميعاً ، وهما الإقرار والتصديق الجازم الذى ليس منه احتمال تقيض بالفعل ، وعلى هذا فمن صدق بقلبه ولم يتفق له الإقرار فى عمره ولا مرة مع القدرة على ذلك لا يكون مؤمناً ، ولا عند الله تعالى ،

(١) هذا هو الذى ذكرناه فى الوجه الخامس من أدلة المذهب المختار ، وحاصله أن كثيراً من النصوص — ومنها هذه الآية التى ذكرها الشارح هنا — قد عطفت الأعمال على الإيمان ، والعربية التى رل بها القرآن تقتضى أن يكون العطف غير العطف عليه ، فلزم أن تكون الأعمال غير الإيمان .

(٢) الاستدلال بالآية الكريمة على ما ذكره الشارح إنما يتم إذا فسرنا الظلم فى قوله سبحانه ( ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ) بالمعاصي ، ومعنى يلبسوا يخلطوا ، والباء فى « بظلم » بمعنى مع . فقد صار معنى النظم الكريم : الذين آمنوا ولم يخلطوا إيمانهم بمعصية ، وانتضى ذلك بمفهومه أن الإيمان يجتمع مع المعصية ، وذهب قوم إلى أن المراد بالظلم فى هذه الآية الشرك ، واستدلوا على هذا بأن الآية حين نزلت شق ذلك على الصحابة لأنهم فهموا أن الظلم هو المعصية حق قالوا : أينما لم يظلم نفسه ؟ فقال لهم النبی علیه الصلاة والسلام : ليس الأمر كما تظنون ، إنما هو كما قال لقمان لابنه ( يا بني لا تشرك بالله ، إن الشرك لظلم عظيم ) وعلى هذا يكون الإيمان فى هذه الآية مطلق التصديق ، ويكون مفهومها على نحو قوله سبحانه : ( وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ) .

ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار ، بخلافه على القول الأول .

فعلم من النظم قولان : أحدهما : أن الإيمان هو التصديق والنطق شرطاً لإجراء الأحكام الدنيوية على صاحبه أو لصحته ، والثاني أن الإيمان هو التصديق والنطق ، فالنطق شرط ، وعلى هذين القولين العمل غير المطلق شرط كمال ، ومقابلته يجعل مجموع لعمل الصالح والنطق هو الإيمان .  
ولما كان الإيمان والإسلام<sup>(١)</sup> لغة متغايري المدلول لأن الإيمان هو

(١) يختلف العلماء اختلافا طويلا في : هل الإيمان والإسلام لفظان يدلان على معنى واحد ، أم أن لكل واحد من هــ بن اللفظين حقيقة شرعية تعبر حقيقة اللفظ الآخر ؟  
وتريد أن تبين لك مذاهب العلماء في هذه المسألة . ونبين لك مع ذلك أرجحها بدليله ، في كلام واضح الدلالة على ما نريد ، فنقول :

ذهب جمهور العلماء إلى أن الإيمان والإسلام لفظان مآل معانيهما إلى شيء واحد ، فهما - وبين لم يكونا مترادفين بالمعنى المعلوم من الترادف - يصيران إلى معنى واحد ، ويبرهن ذلك أن المعنى الموضوع لحق قولك « آمنت بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم » أدت صدقت به وأدعت له ولم يكن في قلبك شك في صحته . والمعنى الموضوع لحق قولك « أسلمت بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم » أدت صدقت به وانقدت له وحضت له قلبك وخشمت له حوارحك ولا يظهر بين هذين المعنيين كبير فرق ؛ لأن المعنيين جميعاً يرجعان إلى معنى الاعتراف والقبول والإدعان والقول والرضا ، والجملة لا يعقل بحسب الشرع وجود مؤمن ليس بمسلم ، ولا وجود مسلم ليس بمؤمن ، فإن عبر واحد من الناس عن الإيمان والإسلام بأنهما مترادفان فإنما يريد هذا المعنى ، قال في التبصرة « الاسمان من قبيل الأسماء المترادفة ، وكل مسلم مؤمن ؛ لأن الإيمان اسم لتصديق شهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى وأن له الحق والأمر لا شريك له في ذلك ، والإسلام اسم لإسلام المرء نفسه بملكيتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك ، لحصول من طريق المراد منهما على معنى واحد ، ولو كان الاسمان متغايرين لتدور وجود أحدهما بدون الآخر ، وتصور مؤمن ليس بمسلم أو مسلم ليس بمؤمن ،

فيكون لأحدهما في الدنيا والآخرة حكم ليس للآخر ، وهذا باطل قطعاً اهـ . وقال في السكينة : « الإيمان هو تصديق الرسول فيها آخر به من أوامر الله ونواهيه ، والإسلام هو الانقياد والخضوع لألوهية الله سبحانه ، وذلك لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهي ، فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكماً ، فلا يتغايران ، وإذا كان المراد بالانحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالإجماع على أنه يتمتع أن يأتي أحد بجميع ما اعتبر في الإيمان ولا يكون مسلماً ، أو بجميع ما اعتبر في الإسلام ولا يكون مؤمناً ، وعلى أنه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم ، وبالعكس ، وعلى أن دار الإيمان هي دار الإسلام ، وبالعكس ، وعلى أن الناس كانوا في عهد نبي صلى الله عليه وسلم ثلاث فرق : مؤمن ، وكافر ، ومنافق ، ولا رابع لهم اهـ . ومن هذا الكلام نفهم أن قول الشارح « إن الإيمان والإسلام متغايران معهما » كلام منظور فيه إلى أصل المعنى الذي يدل عليه كل واحد منهما كما هو واضح أجلى وضوح من كلام هؤلاء العلماء الذين أثرتنا لك كلامهم .

وذهب الجمهور من الأشاعرة والحنوية وبعض المعتزلة إلى أن حقيقة الإيمان شرعاً غير حقيقة الإسلام ، وقد بين الشارح ذلك بيانا واضحاً لا يحتاج معه إلى إيضاح . والذي نختاره في هذا الموضوع أن الإيمان والإسلام متحدان ، على معنى أن الراد منهما في الشرع شيء واحد ، وأنهما متساويان في الوجود ، فكل من اتصف بأحدهما هو متصف بالآخر ، وهو الذي قررناه أولاً .  
وبدل لصحة هذا المذهب ثلاثة أمور :

الأمر الأول : أننا نجد النصوص الشرعية في القرآن الكريم والحديث النبوي نصع لفظ الإيمان في موضع الإسلام ، وبالعكس ، وهذا يدل على اتحاد اللفظين في المراد منهما شرعاً ، وذلك نحو قوله تعالى : ( يٰمُنُونَ عَلَيْكُمْ أَنْ أَسْلَمُوا ، قُلْ لَا تَخْشَوْا عَلَى إِسْلَامِكُمْ ، بَلْ اللَّهُ يَمُنْ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ) وقوله تعالى كلمته : ( يٰأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ ، وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ) وقوله جل ذكره : ( قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا - إِلَى قَوْلِهِ سُبْحَانَهُ : وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ) .

الأمر الثاني : أنه لو كان الإيمان غير الإسلام لم يصح استثناء أحدهما من الآخر ، لكنه قد صح استثناء أحدهما من الآخر في قوله تعالى : ( فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ) دلت هذه الآية على كون المراد منهما متحداً ، ولولا ذلك

لم يستقم الاستثناء ، لأن المراد من المسلمين والمؤمنين رجل واحد ، وهو لوط عليه الصلاة والسلام . فإن هذه الآية برلت في حق قوم لوط حين أراد الله تعالى إهلاكهم ، فمُر الانسكة بأن يخرجوا لوطا عليه السلام قبل إيقاع العذاب بقومه .

الأمر الثالث : لو كان الإيمان غير الإسلام لم يكن الإيمان مقبولا بمن يتبعه ؛ لقوله تعالى : (ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه) وقد أجمعت الأمة على أن الإيمان مقبول بمن يتبعه ، فكان هذا دليلا على أن المراد بالإيمان والإسلام واحد

وقال الذين ذهبوا إلى أن الإيمان والإسلام متغايران : الدليل على ما ذهبنا إليه من ثلاثة وجوه :

الوجه الأول : أي نبي صلى الله عليه وسلم قد بين حقيقتيهما لجبريل عليه السلام تشهد من السجدة ، وحمل لكل واحد منهما حقيقة خالفت حقيقة الآخر ، فقال : « الإيمان أن تؤمن بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر واعتقائه وتحمده » وقال : « الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وأن تغفر الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، وتصوم رمضان ، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا »

ويجاب عن هذا الوجه بأن اختلاف البيان لأن السؤال اثنى إماما كان عن شرائع الإسلام ، نعى أحكامه المشروعة التي هي الأساس ، وهي بعينها شرائع الإئمان ، وعلى هذا يكون الإيمان والإسلام معاهما واحد وهو مذكوره لجبريل في بيان حقيقة الإيمان ، وتكون شرائعهما مذكوره في الجواب عن الإسلام ، وبذلك لهذا أمراء : أولها أن النبي صلى الله عليه وسلم فسر الإئمان لقوم وفدوا عليه بما فسر به الإسلام لجبريل ، وذلك قوله : « تدرسون ما الإيمان بالله وحده » قالوا : الله ورسوله أعلم ، فقال : شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وأن تعطوا من النعم الخمس » ومثل هذا قوله عليه الصلاة والسلام : « الإيمان بضع وسبعون شعبة ، أعلاها قول لا إله إلا الله ، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق » . والثاني أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمر بعد بيانه « هذا جبريل جاء يعلمكم أمور دينكم » .

الوجه الثاني من أدلهم : أن القرآن الكريم قد عطف أحدهما على الآخر ، والمعطوف غير المعطوف عليه ، وذلك قوله تعالى : (إن المسلمين والمسلمات ، والمؤمنين والمؤمنات) وقوله سبحانه : (فما زادهم إلا إيمانا وتسليما) فدل ذلك على أن الإيمان والإسلام متغايران . ويجاب عن هذا بأننا سلم تغايرهما في المفهوم منهما بحسب الأصل ، على ما ذكرنا في مطلع

التصديق ، والإسلام هو الخضوع والالتقياد ، واختلف فيهما شرعا ، فذهب جمهور الأشاعرة إلى تغايرهما أيضا ؛ لأن مفهوم الإيمان ما علمته آتفا ، ومفهوم الإسلام امتثال الأوامر والنواهي وبناء العمل على ذلك الإذعان ، فهما مختلفان ذاتا ومفهوما وإن تلازما شرعا ، بحيث لا يوجد مسلم ليس بمؤمن ولا مؤمن ليس بمسلم . أشار إلى اختيار هذا المذهب بقوله ( والأسلامُ اشرَحُّ ) حقيقة ( بالعمل ) الصالح ، أعني امتثال الأمور واجتناب المنهيات ، والمراد الإذعان الملك الأحكام وعدم ردها ، سواء عملها أو لم يعملها ، وذهب جمهور التريديّة والمحققون من الأشاعرة إلى اتحاد مفهوميهما ، بمعنى وحدة ما يراد منهما في الشرع وتساويهما بحسب الوجود ، على معنى أن كلَّ مَنْ اتصف

---

هذا البحث . وهذا التغاير هو الذي صحح عطف أحدهما على الآخر ، لكن ذلك لا يعيدكم لأننا كما نقول بتغايرهما بحسب الأصل نذهب إلى أنهما متحدان في السآل ، وفيما تقصد الشريعة من كل منهما .

الوجه الثالث من أدلتهم : أن الله أثبت الإسلام لبعض الناس ونفى عنهم الإيمان ، وذلك في قوله سبحانه : ( قلت الأعراب آمناء قل لم تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا ) ولو كان الإيمان والإسلام يذنان على شيء واحد لكان نفي أحدهما نفياً للآخر وإثبات أحدهما إثباتاً للآخر . ويحاج عن هذا بأننا لا نسلم أن الله تعالى أثبت لهؤلاء الأعراب الإسلام الذي نقول إنه متحد مع الإيمان ؛ لأن الإسلام الذي يدعى أنه متحد مع الإيمان هو الإسلام المعتبر شرعا في الدنيا والآخرة وهو الإسلام ظهراً وباطناً ، وأما الإسلام الظاهر فلا نقول بائحاده مع الإيمان ، ولا نقول إنه نافع مبيح من عذاب الآخرة ، ألا ترى أن الزنديق قبل الاطلاع على حقه يحكم بإسلامه وبإيمانه ، وبعد الاطلاع على حاله يحكم عليه بنفي الإسلام والإيمان عنه ، والذي أثبتته الله تعالى لهؤلاء الأعراب هو الإسلام الظاهري فقط ، وهو يتنافى مع كل من الإيمان والإسلام المعتبر شرعاً ، ولو قيل : لا نقولوا آمنا ولا أسلمنا إسلاماً نافعاً منجياً من عذاب الآخرة ، ولكن قولوا أسلمنا إسلاماً ظاهرياً غير نافع ولا منج ؛ لما تناقض ، والله سبحانه وتعالى أعلى وأعلم .

بأحدهما فهو متصف بالآخر شرعا ، وعلى هذا فالخلاف لفظي باعتبار المال  
 (مِثْلُ هَذَا) يعنى العمل الذى يشر به الإسلام النطق بالشهادتين المتقدم  
 بيانه ، و(الحج) المفروض فى الخامسة وقيل فى غيرها إلى التاسعة ، وهو لغة  
 القصد لمعظم ، وشرعا . عبادة يلزمها وقوف بعرفة ليلة عاشر الحجة (الصلاة)  
 المفروضة قبل الهجرة بسنة ، وهى لغة : لدعاء ، وأما شرعا فهى : أقول  
 وأفعال مفتوحة بالكبير مختصة بالتسليم (كَذَا الصَّيَامُ) المفروض فى ثمانية  
 الهجرة ، وهو لغة : الإمساك ، وشرعا . عبادة عَدَمِيَّة وفُتُهَا مَنُوعٌ ففجر  
 حتى الغروب (وَأَدْرَى أَىْ أَعْلَمُ) (وَالزَّكَاةُ) المفروضة فى ثمانية للهجرة ، وقيل :  
 فى غيرها ، وهى لغة : النمو والتطهير ، وأما شرعا فهى : إخراج جزء من  
 المال شرط وجوبه لاستحققه بلوغ المال نصاباً وبلوغ غروب عيد هطرو  
 فجره لو اجد له فضل عن قوته وقوت عياله يومه وليلته لم يتوجه وجوبه على  
 غيره ، والمراد إذعان المذكورات وتسليمها وعدم مقابلتها إرد والاستكبار  
 ولما ذكر أن للأعمال الصالحة مدخلة فى الإيمان بالسكالية عندنا ذكر  
 هنا : ينزع على تلك المدخلة القول بزيادة الإيمان ونقصه ، فقد :  
 (وَرَجَحْتُ رِبَادَةَ الْإِيمَانِ) <sup>(١)</sup> أى : ورجع جماعة من العلماء القول بقبول

(١) اعلم أولاً أن الكلام فى زيادة الإيمان ونقصه فى موضعين : الموضع الأول : فى بيان  
 مذاهب العلماء فى هذه المسألة ، وبيان الراجح من مذاهبهم فيها ودليله ، والموضع الثانى فى  
 بيان : هل هذا الاختلاف حقيقى يرد على شىء واحد ، أم أنه خلاف لفظى ، ومورد كل واحد  
 من المذهبين غير مورد الآخر ؟ وزيد أن تبين لك هذين الموضعين بيانا شافيا ، فنقول :  
 أما عن الموضع الأول فقد اختلف العلماء فى زيادة الإيمان ونقصه وعدمهما ، ولهم فى  
 ذلك مذهبان : الأول مذهب الأشاعرة والمعتزلة ، وأهل الحديث ، وهو المحكى عن الإمام



الذي رضى الله تعالى عنه ، وحاصله أن الإيمان يزيد وينقص ، والثاني مذهب أبي حنيفة رضى الله عنه وأصحابه وكثير من العلماء ، وهو اختيار إمام الحرمين الجويني من كبار الشافعية ، وحاصله أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ، ونحن نختار في هذا للموضع المذهب الأول الذي هو مذهب الأشاعرة والشافعي وأهل الحديث وكثير من المعتزلة ، والذي يذهب إلى أن الإيمان يزيد وينقص ، سواء أكان الإيمان هو التصديق وحده كما هو مذهب الأشاعرة الذي اخترناه فيما سبق أم كان الإيمان هو الطاعات وحدها كما هو مذهب جماعة من المعتزلة أم كان الإيمان هو مجموع التصديق والإقرار باللسان والأعمال كما هو مذهب المحدثين ، نقول : إننا نختار الأقرب بريادة الإيمان وتقصاه على أي معنى من المعاني حملنا الإيمان ، وأما إذا حملنا الإيمان على أنه طاعات وحدها أو على أنه الطاعات مع التصديق والإقرار فالقول بزيادته وتقصاه لا يحتاج إلى استدلال ؛ لأن المشاهدة والأخبار المتواترة يدلان دلالة قاطعة على أن بعض المكلفين أكثر طاعة من غيرهم ، فيكون إيمان من كثرت طاعته زائداً على إيمان من قلت طاعته ، بل الشخص الواحد تكثر طاعته أحيانا وتقل طاعته أحيانا أخرى ، فهو في الحين الذي تكثر فيه طاعته أريد إيمانا به في الحين الذي تقل طاعته فيه ، وأما إذا فسرنا الإيمان بالتصديق وحده فبحر في حاجة إلى الاستدلال على أنه - مع هذا - يزيد وينقص ونقول : الدليل على أن الإيمان يزيد وينقص مستمد من العقل ، ونصوص الكتاب الكريم ، ونصوص السنة النبوية :

أما العقل فلا نلوه ثم نقل بريادة الإيمان وتقصاه لكان إيمان آحاد الناس من هذه الأمة ، بل لكان إيمان المهلك في الفسوق والمعصية ، مساويا لإيمان الأنبياء والملائكة والصديقين ، وهذا مما لا ينبغي أن يذهب إليه أحد ، ولما كان المصير إلى افتراق إيمان من ذكرنا من الأنبياء والملائكة وإيمان المهلك في ملذاته وشهواته أمرا لا مندوحة عنه لزمنا القول بأن الإيمان يزيد وينقص ( وانظر ص ٥٠ من هذا الكتاب ) .

وأما نصوص الكتاب الكريم فكثيرة ، نذكر منها قوله تعالى : ( وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا ) ، وقوله جل ذكره : ( ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم ) وقوله سبحانه : ( ويزداد الذين آمنوا إيمانا ) وقوله : ( فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا ) وقوله : ( وما زادهم إلا إيمانا وتسليما ) نصت هذه الآيات على أن المؤمنين يزدادون إيمانا ، ولا حجة وراء صريح النص .

وأما الأحاديث السوية فمنها ما روى عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال : قبا : يا رسول الله ، الإيمان ، هل يزيد وينقص ؟ قال : « نعم ، يريد حتى يدخل صاحبه الجنة ، وينقص حتى يدخل صاحبه النار » ومنها ما روى عن عمر رضي الله تعالى عنه : لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان هذه الأمة لرحح إيمان أبي بكر ، ومنها ما روى البخاري عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال : « يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ، ثم يقول الله تعالى : أخرجوا من كان في قلبه مثقل حبة من خردل من إيمان - الحديث بطوله » وروى من حديث أنس قوله صلى الله عليه وسلم : « يخرج من النار من قلبه لا إله إلا الله وفي قلبه وزن شعيرة من إيمان ، ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن برة من إيمان ، ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن ذرة من إيمان » وهذا الحديث يكاد يكون صريح الدلالة على زيادة الإيمان ، ولما كرر الطوائف التي تخرج من النار ، ألا ترى أنه عليه الصلاة والسلام قد جعل في قلب بعض الناس وزن الذرة ، وجعل في قلب بعض آخر وزن برة من إيمان ، ووزن البرة أزيد من وزن الذرة ، وجعل في قلب بعض آخر وزن شعيرة من إيمان ، ووزن الشعيرة أزيد في بعض البلدان من وزن البرة ؟ فدل ذلك على تفاوت الناس في إيمانهم الذي في قلوبهم وهو التصديق على ما سبق بيانه

قال أصحاب المذهب الثاني : الإيمان اسم للتصديق الباطح حد الجرم والإدعان والقبول والرضا ، وهذا لا يتصور فيه زيادة والنقصان ؛ لأنه إن نقص عن أن يبلغ هذا الحد لم يكن إيمانا ، وإن بلغه لم تتصور الزيادة عليه ، وأما زيادة إيمان الأنبياء والملائكة عن إيمان أفراد الناس فثبتت الزيادة في حقيقة الإيمان ولكن المراد بها الزيادة بحسب الدوام والثبات عليه وكثرة الأزمان والساعات ونحو ذلك ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم بهد من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله إياه من مخامرة الشكوك ، ونحوه علم أن التصديق عرض من الأعراض والأعراض من شأنها ألا تبقى ، فيكون إيمان النبي صلى الله عليه وسلم متوالياً لا انقطاع له ، ويكون ثبوت الإيمان لعيره على الفترات ، وبهذا يثبت للنبي صلى الله عليه وسلم أعداد من الإيمان لا يثبت لعيره إلا بعضها ، فيكون إيمانه عليه الصلاة والسلام أكثر وأزيد ، ولعل هذا بعض السر في وصف نومه صلى الله عليه وسلم بأن عيه تمام وقلبه يقظ متنبه ، ونحن لا ننكر الزيادة بهذا المعنى ، وأما زيادة إيمان أبي بكر والصحابة فيعمل على أحد معنيين : أولهما أن المراد الزيادة بحسب زيادة ما يؤمنون به ، فإنهم رضوان الله تعالى عليهم كانوا أول الأمر قد آمنوا إيمانا جلياً ، وكان الله تعالى يفرض عليهم الفرض بعد الفرض ،

وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص ، فكلما آمنوا بفرض زاد متعلق إيمانهم ، الثاني : أن المراد بالزيادة زيادة ثمرة الإيمان وإشراق نوره في القلب حتى يصح المؤمن — بعد أن كان إيمانه نظرياً راجعاً إلى قوة الدليل — كأنه مشاهد معاني ، ألا ترى أن إبراهيم خليل الله تعالى — وهو من هو — كيف قل لربه « أرى كيف تحيي الموتى » فأجابه الحق « أو لم تؤمن » فقال « بلى ، ولكن ليطمئن قلبي » فإنه عليه الصلاة والسلام أراد أن يضم إلى علمه الثابت الذي لا شك فيه ولا تردد علماً جديداً ، لأن نظاهر الأدلة أسكن للقلوب ، وهذا بعض أسرار قوله عليه الصلاة والسلام « إن أعرفكم بالله أنا » .

ونحن نقول : إن هذه الوجوه التي ذكرناها جيدة في التأويل ، ولكنها تحتاج إلى إثبات أن التصديق في نفسه لا يقبل التماوت ، ولعل الوجه الأخير في كلامهم — على ما شرحناه — لو دققنا النظر فيه لرأيناه دالاً على تماوت التصديق في نفسه ( وانظر ص ٥٠ ) وأما عن الموضوع الثاني — وهو بيان أن الخلاف السابق لفظي أو حقيقي — فنقول ذكر عن الإمام الرازي .. وهو الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين ، البكري ، الطبرستاني الأصل ، الرازي المولد ، المعروف بابن الخطيب — أنه لا خلاف حقيقياً بين العلماء ، وذلك لأن الثائليين بريادة الإيمان ونقصه هم الثائليون بأن الإيمان عبارة عن تصديق الجن وإقرار اللسان وعمل الأركان ، فتكون زيادته ونقصه باعتبار أحد أجزائه — وهو العمل — فإذا كثرت الطاعات زاد الإيمان ، وإذا نقصت الطاعات نقص الإيمان ، والثائليين بأنه لا يزيد ولا ينقص هم الذين ذهبوا إلى أن الإيمان هو التصديق وحده وهو لا يزيد ولا ينقص ، ولو أن الفريق الأول فسر الإيمان بما فسر به الفريق الثاني لقال بمثل مقالته ، ولو أن الفريق الثاني فسر الإيمان بما فسر به الفريق الأول لقال بمثل مقالته ، وبمثل ما قاله الرازي قال إمام الحرمين ، اسمع قول الإمام الرازي : « إن هذا الخلاف فرع تفسير الإيمان فإن قدما هو التصديق فلا يتفاوت ، وإن قلنا هو الأعمال فتفاوت » ثم اسمع قول إمام الحرمين : « إذا حملنا الإيمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقاً ، كما لا يفضل علم علماً ، ومن حمله على الطاعة سرّاً وعلناً فلا يعد إطلاق القول بأنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية » اهـ .

وهذا كلام عجيب من هذين الفاضلين ، فإن الثائليين بأن الإيمان هو التصديق وحده معروفون وهم الأشاعرة والخنفية كما قدمنا ، والثائليين بأن الإيمان هو الطاعة وحدها والطاعة مع التصديق والإقرار باللسان معروفون أيضاً ، وهم المعتزلة والخوارج والمحدثون كما بينا ،

الإيمان الزيادة ووقوعها فيه (بما تزيد طاعة) أى بسبب زيادة طاعة (الإنسان) وهى : فعلُ المأمور به وجتنابُ المنهى عنه (وتقصُّه) أى الإيمان من حيث هو ، لا يقيد محل مخصوص ؛ فلا يرد الأنبياء والملائكة ؛ إذ لا يجوز على إيمانهم أن ينقص (بتقصير) يعنى الطاعة إجماعاً ، هذا مذهب جمهور الأشاعرة ، قال البخارى : لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار فما رأيت أحداً منهم يختلف فى أن الإيمان قولٌ وعمل ، ويزيد وينقص ، مُحْتَجِّينَ على ذلك بالعقل والنقل :

والخلاف فى زيادة الإيمان وتقصُّه دأب بين هذه الطوائف كلها ؛ فالأشاعرة — وهم من القائلين إن الإيمان هو التصديق وحده — والمعتزلة والمحدثون — وهم من القائلين بأن الإيمان هو الطاعة وحدها أو مع التصديق والإقرار — كل هؤلاء يذهبون إلى أن الإيمان يزيد وينقص ، والخفية — وهم من القائلين إن الإيمان هو التصديق وحده — يذهبون إلى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ، وعلى هذا يكون التحقيق الحقيق بأن ما حده به أن نعتبر الخلاف فى بعض نواحيه لفظياً ، وهو الخلاف بين الخفية القائلين بعدم زيادة الإيمان وتقصُّه وبأن الإيمان هو التصديق فقط ، وبين المحدثين القائلين بأن الإيمان يزيد وينقص وبأنه عبارة عن التصديق والإقرار والعمل والمعتزلة القائلين بأن الإيمان هو الطاعات وهو يزيد وينقص وهذا واضح جداً ، فإننا لا ننكر أن طاعة بعض الناس تزيد من طاعات بعض ، ومضى كانت الطاعة من حقيقة الإيمان لزم البتة أن نصير إلى أنه يزيد وينقص ، وأما الخلاف بين الأشاعرة والخفية فى زيادة الإيمان وتقصُّه فلا يمكن أن يكون لفظياً ؛ لأنهم جميعاً يذهبون إلى أن حقيقة الإيمان هى التصديق وحده ، والطاعات من كمال الإيمان ، لا من أصله ، عندهم جميعاً أيضاً ، هذا بالرجوع إلى أصل مذاهب الفريقين فى الإيمان ، وبالرجوع إلى أدلة الفريقين وتقريرها على الوجه الذى أوضحناه لك قريباً يبين أن مدار الاستدلال عند الفريقين هو إثبات أن التصديق الذى يحل القلب يقبل الزيادة والتقصُّان أو لا يقبلهما ، ومن هذا كله تنضح لك حقيقة هذه المسألة على الوجه الجدير بالقبول ، والله سبحانه وتعالى ولى التوفيق

١- أما العقل فلأنه لو لم تتفاوت حقيقة الإيمان لكان إيمان آحاد الأمة - بل منهم يمكن على الفسق والمعاصي - مساوياً لإيمان الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام ، واللازم باطل ؛ فكذا الملزوم .

وأما النقل فلـكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى ، كقوله تعالى : « وَذَا تَلَوْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا » وقوله عليه الصلاة والسلام لابن عمر رضي الله عنهما - حين سأله الإيمان يزيد وينقص ؟ - قال : « نعم ، يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة ، وينقص حتى يدخل صاحبه النار » وقوله عليه الصلاة والسلام : « لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان هذه الأمة لرجع به : وكل ما يقبل الزيادة يقبل النقص ، فيتم الدليل .

(زقيل) أي : وقال جماعة من العلماء أعظمهم الإمام أبو حنيفة وأصحابه وكثير من المتكلمين : الإيمان ( لا ) يزيد ولا ينقص ؛ لأنه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والإذعان ، وهذا لا يتصور فيه ما ذكر ؛ فالمصدق إذا ضم إلى تصديقه طاعة أو ارتكب معصية فتصديقه بحاله لم يتغير أصلاً ، وإنما يتفاوت إذا كان اسماً للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة .

وأجابوا عما عسك بها الأولون بأن المراد الزيادة بحسب زيادة ما يؤمن به ، والصحابة رضي الله عنهم كانوا آمنوا في الجملة ، وكانت الشريعة لم تتم ، وكانت الأحكام تنزل شيئاً فشيئاً ، فكانوا يؤمنون بكل ما يتجدد منها .

ويحتمل أن يكون المصنف رحمه الله تعالى أراد أن الإيمان يزيد ولا ينقص كما ذهب إليه الخطابي حيث قال : الإيمان قول وهو لا يزيد ولا ينقص ، وعمل

وهو يزيد وينقص ، واعتقاد ، وهو يزيد ولا ينقص ، فإذا نقص ذهب .  
 (وقيل<sup>(١)</sup>) أى : وقال جماعة منهم الفخر الرازى : إنه (لَاخْلَافَ) أى :  
 ليس الخلف بين الفريقين حقيقياً ، وإنما هو لفظي<sup>(٢)</sup> ؛ لأن ما يدل على أن  
 الإيمان لا يتفاوت مصروف إلى أصله ، أعني التصديق ، وما يدل على أنه  
 يتفاوت مصروف إلى ما به كماله ، وهو الأعمال ؛ فالخلاف في هذه المسألة  
 فرعٌ تفسير الإيمان ، فإن قلنا « هو التصديق فقط » فلا تفاوت ، وإن قلنا  
 « هو الأعمال مع التصديق » فتفاوت .

وأشار بقوله (كَذًا قَدْ نُقِلًا) إلى الثبوت من عهدة صحة هذا القيل ؛  
 لأن الأصح أن التصديق انقاي يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الأدلة  
 وعدم ذلك ، ولهذا كان إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث  
 لا يمتريه الشبه ، ويؤيده أن كل أحد يعلم أن ما في قلبه يتفاضل حتى يكون  
 بعض الأحيان أعظم يقيناً وإخلاصاً منه في بعضها ، فكذلك التصديق  
 والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها ، على أن هذا القيل خلاف المعروف  
 بين القوم أن الخلاف حقيقى .

(١) يجوز في هذه الواو أن تكون للاستثاف ، ويجوز أيضاً أن تكون للمطف ، لكن  
 المطفوف عليه - طى هذا - محذوف يفهم من السياق ، وتقدير الكلام حينئذ : قد اشتهر  
 بين العلماء أن الخلاف بين القائلين بقبول الإيمان للزيادة والنقصان والقائلين بعدم قبوله  
 ذلك خلاف حقيقى ، وقال قوم : ليس الخلاف بين الفريقين في هذه المسألة حقيقياً ، وإنما  
 هو خلاف لفظى ، وقد عرفت حقيقة هذا الموضوع فيما قدمناه لك من البحث المستفيض  
 (ص ٦٤ و ٦٥) .

(٢) لو كان كل القائلين بقبول الإيمان الزيادة يفسرونه بما يشمل العمل ، وكل القائلين بعدم  
 قبوله الزيادة يفسرونه بالتصديق وحده - لكان الخلاف لفظياً ، لكنك قد علمت أن من القائلين  
 بقبوله الزيادة من يفسره بالتصديق وحده ، وهم الأشاعرة ؛ فلا يمكن أن يكون الخلاف لفظياً .

وقد اتقسمت مباحث هذا الفن ثلاثة أقسام : إلهيات ، وهي المسائل التي يُنَحَّث فيها عن الإله ، ونبؤات ، وهي المسائل المبحوث فيها عن النبوة وأحوالها ، وسمعيات ، وهي المسائل التي لا تُتَلَقَّ أحكامها إلا من السمع ولا تؤخذ إلا من الوحي ؛ فلذا شرع في تفصيل ما أجمله بقوله أولا « فكل من كلف شرعا وجبا » عليه أن يعرف — البيت — وبدأ من القسم الأول<sup>(١)</sup> بما هو الأصل ، وهو الوجود ؛ لأن الحكم بوجوب الواجبات له تعالى واستحالة ما ينزه عنه وجواز ما يجوز في حقه فرُع عنه ، فقال :

إذا أردت<sup>(٢)</sup> معرفة ما يجب له تعالى ( فواجب له )<sup>(٣)</sup> صفة نفسية

(١) إنما قدم المصنف الكلام في الإلهيات بوجه عام لأنها متعلقة بالله سبحانه وتعالى ، وما يتعلق به جل شأنه مقدم على كل ماعداء ، وإنما بدأ من هذه المباحث الإلهية ببيان ما يجب له سبحانه لأن ذلك أشرف مباحث الإلهيات ، وإنما قدم من مباحث الواجب له الكلام على الوجود لأن الوجود كالأصل لكل ماعداء وما عداه كالفرع له ، ألا ترى أن الحكم بوجوب الواجبات له سبحانه وتعالى لا يتقبل إلا بعد الحكم بوجوب الوجود له .

(٢) أشار الشارح بقوله « إذا أردت معرفة — إلخ » إلى أن القاء في قول المصنف « فواجب له » هي القاء التي تسمى قاء التصيحة ، وهي التي أفصحت عن شرط مقدر . والضمير المجرور محلا باللام في قول المصنف « فواجب له » عائد على الله تعالى .

و « واجب » في قول المصنف « فواجب له » خبر مقدم ، وقوله « الوجود » مبتدأ مؤخر ، وقدم المصنف الخبر للاهتمام به . لا لإفادة الحصر على ما قيل ، وذلك لأن المقصود هنا هو الحكم بوجوب الوجود له سبحانه ، ومن الناس من قال : إن قوله « واجب » مبتدأ ، وسوغ الابتداء به مع كونه نكرة — أنه عامل في الجار والمجرور بعده ، فإن قوله « له » جار ومجرور متعلق بواجب ، وقوله « الوجود » خبر المبتدأ ، وعلل هذا بأن الأصل هو الحكم بالجهول على المعلوم ، والمعلوم من قول المصنف فيما سبق « فكل من كلف شرعا وجبا » عليه أن يعرف ما قد وجبا له — إلخ « هو الواجب » وقد بيته هنا بقوله « فواجب له الوجود » وكأنه قد قال : الواجب له سبحانه الذي تقدمت الإشارة إليه هو الوجود وما عطف عليه ، وهذا الوجه — وإن كان صحيحاً من حيث المعنى — لا يتفق



هي ( الوجود ) الذاتي بمعنى أنه وجد لذاته ، لا لعلّة ؛ فلا يقبل العدم ، لا أزلاً ولا أبداً ؛ لوجوب افتقار العالم وكل جزء من أجزائه إليه تعالى ، وكل من وجب افتقار العالم إليه لا يكون وجوده إلا واجباً ، لا جائزاً ، وإلا لزم الدور أو التسلسل .

والمراد بالصفة التّفسيرية صفة ثبوتية يدا الوصف بها على نفس الذات ، دون معنى زائد عليها ، ككون الجوهر جوهرأ ، وذاتاً ، وشيئاً ، وموجوداً <sup>(١)</sup>

مع ذكر النّحلة من أنه لا يسمع عن العرب الإخبار بالمعرفة عن الكرة ولو مخصصة ؛ لهذا كان الأولى هو لوجه الأول ، وهو جعل قوله « فوجب له » حراً مقدماً ، فاعرف ذلك .

(١) نقول في الوجود يحتاج إلى بيان ثلاثة أمور : الأول معنى الوجود ، والثاني معنى وجوبه له سبحانه ، والثالث الدليل على وجوب وجود الله تعالى ؛ فأما الكلام على الأول فيستدعي أن نقدم لك بحثاً يترتب عليه بيان معنى الوجود . وهذا البحث يتلخص في أن الوجود مطلقاً ، بمعنى سواء أكان صفة للتقديم أم كان صفة للحادث ، هل هو عين الذات الموحدة أو هو غير الذات ؟ وقد اختلف العلماء في هذه المسألة ؛ فذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن الوجود هو نفس الذات ، وعلى هذا لا يقال : إن الوجود صفة ؛ لأن الصفة اسم للأمر الزائد على الموصوف ، وعلى هذا يكون عدالتكاملين والتولين - ومنهم للصف والشرح - الوجود من الصفات الواحية له سبحانه مشتملاً على شيء من التسامع ( وانظر مع ذلك ما سيأتي لنا في ص ٧١ و ٧٢ ) ، وسيببه أنهم رأوا أنه يصح وصف ذات الله تعالى له بما يشق من الوجود فيقال « ذات الله موجودة » فلما رأوا أن الوجود يكون وصفاً في اللفظ كالصفة الحقيقية في نحو قولنا والله تعالى عالم ، وقادروا أطلقوا لفظ الصفة على الوجود . بها له بها ، وقال قوم منهم الرازي : الوجود أمر زائد على الذات ، على معنى أنه صفة ثابتة والخارج لكنها لم تصل إلى درجة الوجودات التي تشاهد ونحس ، فهي واسطة بين الموحود الخارجي والعدوم ، وهذا الفريق أثبت واسطة بين الوجود والعدوم ، وصي هذه الواسطة حالاً ؛ فالأقسام عنده ثلاثة : معدوم ، وموجود ، وحال ، أما الفريق الأول فليس عنده إلا قسمان الوجود والعدوم .

وقد استدلل القائلون بأن الوجود عين للوجود مجمع كثيرة نجتزئ لك منها بدليلين:  
 الأول : قالوا لو كان الوجود أمراً زائداً على الموجود لكان حال هذا الوجود الزائد  
 لا يخلو عن أحد أمرين: إما أن يكون موجوداً ، وإما أن يكون معدوماً ، فإن كان موجوداً  
 انتقل الكلام إلى وجوده ، وهكذا ؛ فيلزم عليه الدور أو التسلسل . وكلاهما باطل ، فما أدى  
 إليه وهو كون الوجود أمراً موجوداً زائداً على الذات باطل ، وإن كان الوجود معدوماً  
 لزم صاف الشيء القدي هو الوجود بنقيضه ، فيقال « الوجود معدوم » وذلك محال لأنه  
 جمع بين النقيضين .

ويمكن أن يجاب عن هذا الدليل بأحد جوابين : أولهما أنا لانسلم الحصر في قولكم  
 « إن كان هذا الوجود زائداً على الذات ، فلا يخلو حاله إما أن يكون موجوداً وإما أن يكون  
 معدوماً » بل ندعى أنه زائد على الذات ومع ذلك فليس موجوداً ولا معدوماً ، لأن القسمة  
 ليست ثنائية عندم على ما علمت ، بل هناك قسم ثالث وهو المحال ، والجواب الثاني سلمنا  
 أنه على ما ذكرتم ، ولكنا نختار الشق الثاني — وهو أنه معدوم ، ولا نسلم أنه — على  
 فرض كونه معدوماً يستلزم وصف الشيء بنقيضه وأنه محال ؛ لأن المحال إنما هو وصف  
 الشيء بعين نقيضه كقولنا « الوجود عدم » وقولنا « الوجود معدوم » وأما وصف الشيء  
 بالنسوب إلى نقيضه كقولنا « الوجود عدمي » أو المشتق من نقيضه كقولنا « الوجود  
 معدوم » فلا استحالة فيه ؛ وما هنا من هذا القيل ؛ لأننا نقول « الوجود معدوم » أو  
 « الوجود عدمي » على معنى أنه لا تحقق له في الخارج ، ولا يلزم من ذلك أن تكون  
 الذات المتصفة بالوجود معدومة ؛ لأن العدم قائم بوصفها — وهو الوجود — لا بنفس الذات  
 ولهذا نظائر في كلامنا ، ألا ترى أن الإنسان يتصف بالقيام والقعود واليباض والسواد ونحو  
 ذلك ، ثم إن الإنسان جسم وجوهر ، وكل ما يتصف الإنسان به عرض ليس بجسم ولا  
 بجوهر ، فإذا قلت « زيد قائم » أو « زيد أبيض » فقد وصفت الجسم — الذي هو الإنسان —  
 بما ليس بجسم ، ففيه وصف الشيء بنقيضه ، لكن لما كان المعنى على أن الإنسان الذي هو  
 جسم صاحب شيء ليس بجسم كان معنى صحيح ، وما هنا من هذا القيل ؛ فإنك لو قلت  
 « الذات موجودة » مع قولنا بأن الوجود معدوم يصير المعنى : الذات موجودة خارجاً  
 متصفة بشيء ليس موجوداً في الخارج ، ولا شيء في هذا .

الدليل الثاني ، قلوا : لو كان الوجود أمراً زائداً على الذات عارضاً لها لكانت الذات من حيث هي - أي مع قطع النظر عن هذا الوجود - غير موجودة ، على معنى أنها - حينئذ - تكون معروضة للوجود سالحة له خالية عنه ، فتكون معدومة ، فإذا قلت « الذات موحودة » كنت قد وصفت المعدوم بالوجود ، وهذا تناقض .

ويجيب عن هذا أنا لا نعلم أن الذات إذا كانت معروضة للوجود سالحة له خالية عنه تكون معدومة ؛ لأن الحكيم - مثلاً - هو ما لا تنتفى ذاته أن يكون موجوداً أو معدوماً ، فهو صالح لأن يتوارد عليه الوجود والعدم على سبيل البدل ، فهو من حيث ذاته عار عنهما جميعاً ، معنى أن ماهيته في حد ذاتها خالية عنهما غير موصوفة بواحد منهما . وقد استدلل القائلون بأن الوجود أمر زائد على الذات بأدلة مذكور لك منها واحداً لتعرف مهبج البحث ، قلوا : إن ذاته تعالى غير معلومة لنا ، وإن وجوده سبحانه معلوم لنا ، وهذا قياس من الشكل الثاني ، ونتيجته « إن ذاته تعالى غير وجوده » .

وعجاب عن هذا الدليل بأنا لا نسلم إطلاقاً فواكهم « إن وجوده تعالى معلوم لنا » لأن حقيقة الوجود غير معلومة لنا ، كما أن حقيقة الذات غير معلومة لنا ، وإلما العلوم لنا الوجود من حيث الوصف ، وهو أن ذلك الوجود لا يصفه عدم ولا يلحقه عدم ، ولو قلنا إن ذاته أيضاً معلومة لنا من حيث الوصف ككونها لا تشبه شيئاً ولا يشبهها شيء كان صحيحاً أيضاً هذا ، وقد قالت الفلاسفة : إن الوجود غير للوجود في الحادث ، وأما في القديم فوجوده عيبه ، لأنه تعالى واجب الوجود ، وهو واحد من كل وجه ، فلو كان وجوده غيراً لكثر ؛ لأن الموصوف يتكرر عدم بكثرة الصفات ، وذلك يؤدي إلى التركيب المؤدى إلى الإمكان ، وهو منافي للوجوب ، ورد ذلك غير خاف .

وقالت الكرامية : الوجود صفة معنى كالقدرة والإرادة .

إذا علمت ذلك فاعلم أن الأشاعرة يعرفون الوجود بأنه « صفة نهية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى رائد عليها » وقد يقال : « الوجود صفة تصنع لموصوفها » أن يرى ، وهذا هو الذي ذكره الشارح رحمه الله تعالى ، وقد علمت أن تعبيرهم عن الوجود بأنه صفة على مذهب الأشعرى فيه تسامح ، والمراد أنه تجوز ، حيث شبهوا الوجود بالصفة الحقيقية كالعلم ، بجامع أن كلاهما يقع صفة في اللفظ فيقال « ذات الله موجودة » كما يقال « الله عالم » واستعاروا اسم المثنى به وهو لفظ صفة للمثنى ، فله على هذا التقدير استعارة

تصريحية . والرازي ومن يبعو نحوه يعرف الوجود بأنه « الحال الواجب للذات مادامت الذات غير معطلة به » ومعنى قولهم « الواجب للذات » الثابت لها ثبوتاً لا ينفك عنها ، و « ما » في قولهم « ما دامت الذات » مصدرية ظرفية ، أى مدة دوام الذات ، و « دام » تامة ، وأظهروا الفاعل في قولهم « ما دامت الذات » دفعا لما يتوهم عند إضماره من عود الضمير على الحال ، وفائدة قولهم « ما دامت الذات » التفيه على أن الذات ملزومة للوجود فمضى تحققت الذات تحقق وجودها ، وقولهم « غير معطلة » هو بنصب « غير » على أنه حال من « الحال » ولا يصح جعل « دام » ناقصة وجعل « غير » خبرها ؛ لأن الذات لا تعمل ، وقولهم « الحال » يخرج عنه صفات المعاني والصفات السلبية لأنها ليست بحال عندهم ، وهو مجرد اصطلاح ، ولا مشاحة فيه ، وتخرج الصفات المعنوية إما بقولهم « ما دامت الذات » لأن دوام الصفات المعنوية بدوام معانيها لا بدوام الذات ، وإما بقولهم « غير معطلة به » ويكون قولهم « ما دامت الذات » ليس للاحتراز ، ولكن لبيان الواقع ، وخروج المعنوية بغير معطلة لكون المعنوية تعال بالمعاني ، ألا ترى أن القادر معلل بقيام القدرة بالذات والمريد معلل بقيام الإرادة ، وهلم جرا .

وبعد ، فاعلم أن كثيراً من العلماء أجرى الخلاف بين الأشاعرة والرازي على ظاهره وقال : إن معنى قول الأشعري « إن الوجود عين الوجود » أنهما متحدان مفهومياً وما صدقا وعليه يحرى كل ما تقدم ذكره ، ومنه أن عدم الوجود صفة يشتمل على التجوز الذى أراضناه ، ولكن جمعاً من المحققين تأول هذه العبارة ، وذهب إلى أن معنى كون الوجود عين الذات أنه ليس له تحقق في الخارج زائداً على تحقق الذات ، بل هو أمر اعتبارى ، فالمقصود أنه ليس للماهية من حيث هي تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر ، بحيث يكون هناك شيان متحققان في الخارج كالجسم والبياض ، وهذا لا ينافي كون الوجود أمراً اعتبارياً يلاحظ في الذهن زيادة على ملاحظة الذات ، ونظيره إمكان الحادث فإن الإمكان أمر اعتبارى يلاحظ في الذهن زيادة على ملاحظة الحادث ، وحينئذ يرجع قول الأشعري إلى قول الرازي ، وعلى هذا لا يكون في عدم الوجود صفة على مذهب الأشعري .

تسامح .  
وأما معنى وجوب الوجود له سبحانه فإنه لا يجوز عليه سبحانه العدم لا أزلاً ولا أبداً على معنى أنه لا يجوز الحكم عليه بالعدم سواء أكان العدم أزلاً أم أبداً ، وذلك بسبب أن

. . . . .

وجوده لذاته ، وأن غيره لم يؤثر فيه ، وما بالذات لا يتخلف .

وأما الدليل على وجوب الوجود له ففظمه أن يقول « الله تعالى يحب افتقار العاذ كاه إليه ، وكل من يحب افتقار العالم إليه فهو واجب الوجود » وينتج هذا قولنا : الله تعالى واجب الوجود ، أما المقدمة الأولى — وهي صغرى هذا القياس — فدليلها ما تقدم من أن العالم حادث ، وكل حادث يحب افتقاره إلى محدث ، وأما المقدمة الثانية — وهي كبرى القياس — فدليلها أنه لو لم يكن واجب الوجود لكان حائز الوجود ، ولو كان حائز الوجود لاحتج إلى محدث بمحدثه ، ثم محدثه كذلك ، فإن استمر الحال هكذا إلى ما لا نهاية لزم التسلسل ، وإن رجع الأمر إلى الأول لزم الدور ، وكل من الدور والتسلسل محال ، فإدى إليهما وهو احتياجه سبحانه إلى محدث محال ، فما أدى إليه وهو كونه حائز الوجود محال ، ثبت نقيضه وهو كونه واجب الوجود .

فإن قلت : فأخبرني عن حقيقة الدور والتسلسل :

قلت : أما الدور فهو توقف الشيء على ما يتوقف على ذلك الشيء ، فإن كان بمرتبة واحدة يسمى « الدور المصريح » كما إذا توقف أ على ب وتوقف ب على أ ، وإن كان بمراتب سمي « الدور المضمحل » كما إذا توقف أ على ب وتوقف ب على ج وتوقف ج على أ ، وأما التسلسل فهو ترتيب أمور غير متناهية ، وهو على أربعة أقسام ، وذلك لأنه إما أن يكون في الآحاد المجتمعة في الوجود ، وإما ألا يكون ، كما كتسلسل في الحوادث ، والتسلسل في الآحاد المجتمعة في الوجود إما أن يكون فيها ترتيب أولاً ، فالذي لا ترتيب فيه مثل التسلسل في المعوس الناطقة ، والتسلسل في الآحاد المجتمعة في الوجود مع الترتيب إما أن يكون ترتيبها طبيعياً كتسلسل في العسل والعلوات والصفات والوصوفات ، وإما أن يكون ترتيبها وضعياً كتسلسل في الأجسام ، والتسلسل عند الحكماء الأخيران دون الأولين .

فإن قلت : فأخبرني عن الدليل على بطلان الدور والتسلسل

قلت : أما الدليل على بطلان الدور فإنه يلزم عليه كون الشيء الواحد سابقاً على نفسه مسبوقاً بها ، فإذا فرضنا أن زيدا أوجد عمراً وعمراً أوجد زيدا لزم أن يكون زيد متقدماً على نفسه متأخراً عنها وأن يكون عمرو كذا ، وذلك يؤدي إلى اجتماع النقيضين ، واجتماع النقيضين باطل ؛ فما أدى إليه وهو الدور باطل . وأما الدليل على بطلان التسلسل فقد ذكر له العلماء وجوهاً لكن أشهرها وعمدها الذي يسمونه « دليل القطع والتطبيق »



صح الشارح رحمه الله تعالى ١ . وذهب جماعة من المتكلمين - ونسبه الشيخ للمؤيد إلى الأشعري - إلى أن القدم صفة نفسية ، وفسر القدم بأنه « الوجود المستمر في الماضي » وهذا مذهب ضعيف واه ؛ إذ لو كان القدم صفة نفسية للزم ألا تعقل الذات بدورها ، لكن الذات تعقل وجودها ثم يطلب البرهان على وجوب قدمها ، وإذا تعقلت الذات موجودة في الخارج بدون احتياج في تعقلها إلى التقدم لم يكن التقدم صفة نفسية . وأضعف من هذا المذهب قول بعضهم : إن القدم صفة موجودة في الخارج تقوم بالذات كالعلم والقدرة وغيرهما من صفات الماني ، وينسب هذا إلى عبد الله بن سعد بن كلاب . بصير الكاف وتشديد اللام وآخره باء موحدة ، وفسر القدم على هذا المذهب بأنه « صفة قائمة بذاته تعالى » . والدليل على وجوب قدمه تعالى أنه لو لم يكن قديماً لكان حادثاً ؛ إذ لا واسطة بين القدم والحادث . ولا يجوز أن يكون لا قديماً ولا حادثاً لأن ذلك ارتفاع القيسين وهو محال كاجتماعهما ، ولو كان حادثاً لافتقر إلى محدث محدثه ، ولو افتقر إلى محدث لافتقر محدثه إلى محدث ؛ لأن محدثه مثله ، وهكذا . فإن استمر الأمر إلى مالا نهاية لزم التسلسل ، وإن رجع إلى الأول لزم الدور . وكل منهما محال ، فما أدى إليهما - وهو افتقاره إلى محدث - محال ، فما أدى إليه - وهو كونه سبحانه محدثاً - محال ، فثبت نقيضه وهو كونه تعالى قديماً ، وهو المطلوب .

فإن قلت : وجوب الوجود يستلزم القدم والبقاء جميعاً ، فذكر القدم والبقاء عند ذكر الوجود يعتبر تكراراً محضاً ، فملاصان العلماء كلامهم عن هذا التكرار المحض . فالجواب عن هذا أن نسلم لك أن ذكر الوجود الداني يستلزم القدم والبقاء ؛ لأن ما بالذات لا يتخلف ، ولكما نفيك إلى أن علماء الكلام لا يكفون بدلالة الالتزام ، بل يصرحون بالعقائد لشدة خطر الجهل في هذا الفن ، فلا يستغنون بمثلهم عن لازم ، ولا يهملون عن خاص .

فإن قلت : فهل بين القديم والأزلي فرق ؟ وإذا كان فما حد كل واحد منهما ؟ . فالجواب أن نقول لك : إن العلماء في هذا الموضوع ثلاثة أقوال : أحدها : أن القديم هو الوجود الذي لا ابتداء لوجوده ، وأما الأزلي فهو ما لا أول له ، أعم من أن يكون عديمياً أو وجودياً ، وعلى هذا تكون النسبة بين القديم والأزلي العموم والخصوص المطلق ، والأزلي أعم ؛ فكل قديم أزلي ، وليس كل أزلي قديماً . وثاني الأقوال أن القديم هو



القائم بنفسه الذي لا أول لوجوده ، والأزلي الذي لا أول له مطلقا ، سواء أكان وجوديا أم  
عدميا ، وسواء أكان قائما بنفسه أم لم يكن ، وعلى هذا تكون النسبة بين القديم والأزلي  
العموم والخصوص للطلق ، والأزلي أعم ، فكل قديم أزلي ، وليس كل أزلي قديما .  
كالأول . والقول الثالث : أن القديم مالا أول له مطلقا ، والأزلي مثله ، وعلى هذا تكون  
النسبة بين القديم والأزلي التساوي ، فكل قديم أزلي ، وكل أزلي قديم ، إذا علمت هذا  
فاعلم أنك لو حريت على القول الأول ساغ لك أن تصف ذاته العلية وكل صفة من صفاته  
الثبوتية بكل من القدم والأزلية فنقول : الله تعالى قديم أزلي ، ونقول : علم الله تعالى قديم  
أزلي ، ولا يسوغ لك أن تصف صفة من صفاته السلبية إلا بالأزلية فنقول : قدم الله تعالى  
أزلي ، ولا نقول : قدم الله تعالى قديم . ولو جريت على القول الثاني يسوغ لك أن تصف  
ذاته تعالى بكل من القدم والأزلية ، فنقول : الله تعالى قديم أزلي ، ولا يسوغ لك أن  
تصف صفة من صفاته سبحانه بالقدم ، وتصمها بالأزلية ، فنقول : علم الله أزلي ، ولا نقول : علم  
الله تعالى قديم ، وإذا حريت على القول الثالث ساغ لك أن تصف ذاته سبحانه بالقدم  
والأزلية ، وساغ لك أيضا أن تصف كل صفة من صفاته بكل من القدم والأزلية ، فنقول :  
الله تعالى قديم أزلي ، وقدم الله تعالى قديم أزلي ، وعلم الله تعالى قديم أزلي ، فاعرف هذا  
فإنه مما يحتاج إليه .

فإن قلت : هل يجوز أن يتلفظ بامض القديم في حقه سبحانه وتعالى فيقال « الله عز  
وجل قديم » بناء على أن معنى القدم ثبات له سبحانه عقلا وتقلا ، ومن ثبت له شيء صح  
أن يشتق له منه اسم ، أو أنه ينبغي ألا يتماط بذلك ، وإنما يمكن أن يقال : يجب له  
سبحانه وتعالى القدم . أو يجب له عدم الأولية ، أو يجب له عدم افتتاح الوجود ، ونحو  
ذلك مما قام دليل العقل والنقل عليه ، بناء على أن أسماء عز وجل توقيفية : أي يتوقف  
جواز إطلاق كل واحد منها على نص من الشارع ؛ فما ورد عن الشارع إطلاقه عليه جاز  
لنا أن نطلقه عليه ، وما لم يرد عن الشارع إطلاقه عليه لا يجوز لنا أن نطلقه عليه ولو  
كان معناه صحيحا .

والجواب عن هذا أن نقول لك : من الناس من قل إطلاق الشارع لفظ القديم عليه  
تعالى ، وعلى هذا يكون إطلاقه سائفا حتى عندهم ذهب إلى أن أسماء توقيفية ، ومن الناس  
من لم يطاع على ما ورد عن الشارع فتردد في جواز إطلاق هذا الاسم عليه ؛ وليس

يعنى وواجب له تعالى القدم أى أن يكون وجوده سبحانه وتعالى غير مسبوق بعدم : إذ التقديم ما لا أول له ، وإلا لزم افتقاره تعالى إلى مُحدث ثم مُحدثه ومحدث محدثه ، وهلم جرا : لاعتقاد المماثلة بين الكل ، وذلك مُفضى إلى التسلسل أو الدَّور ، وكلاهما محال ، فلزومهما كذلك .

( كذا ) أى كوجوب الوجود والقدم له تعالى ( بقاء ) وهو الصفة الثانية من الصفات السلبية ، ومعناه امتناع لحوق العدم لوجوده سبحانه وتعالى ؛ لأن ما ثبت قدمه استحالة عدمه ، ووصف البقاء بقوله ( لا يشاب ) أى لا يخلط ( بالعدم ) ولا يلحقه ؛ ليحتز به عن البقاء بمعنى مقارنة استمرار الوجود زمانين فصاعدا ؛ لاستحالة عليه تعالى بهذا المعنى ؛ لامتناع دخول الزمان في وجوده تعالى وسائر صفاته <sup>(١)</sup> .

التردد خاصا بلفظ القديم ، بل هو حار في كل اسم يقتضى مدحا خاصا ولا يؤهم تعدد وء  
يكن قد ورد عن الشارع نص يبيح إطلاقه على الله سبحانه ، فإن أُوهم الاسم قدما ، وء  
يكن مدحا خالصا للإجماع معتقد على عدم جوار إطلاقه عليه . وإن ورد عن الشارع نص  
يبيح إطلاقه للإجماع معتقد على إباحة إطلاقه ، فأعرف هذا .

(١) الكلام على صفة البقاء في موضعين : الأول بيان معنى البقاء ، و لثانى دليل وجوب  
البقاء له سبحانه وتعالى .

أما الكلام على معنى البقاء فأعلم أنه قد جرى بين العلماء خلاف في معنى البقاء كالخلاف  
الجارى بينهم في معنى القدم ، وهذا الخلاف كذلك الخلاف سوى على خلاف آخر حاصله .  
هل البقاء صفة سلبية أم هو صفة نفسية كالوجود أم هو صفة من صفات المعانى ؟ فمن العلماء  
من زعم أن البقاء صفة نفسية كالوجود وفسره بأنه « الوجود المستمر فيما لا يزال » : أى في  
للتقبل إلى غير نهاية ، ومن ذهب إلى هذا القاضى أبو بكر وإمام الحرمين والرازى ومعرفة  
البصرة ، ومنهم من زعم أنه صفة من صفات المعانى كالعلم والقدرة وفسره « بأنه صفة قُنية

(و) الصفة الثالثة من الصفات السلبية الواجبة له تعالى (أنه لما ينال العدم \* مخالف<sup>(١)</sup>) أي مخالفة ذاته وصفاته لكل ما يقوم به العدم ويجوز عليه

بالذات الأقدس لها وجود زائد على وجود الذات \* وعن ذهب إلى هذا الشيخ أبو الحسن ومعتزلة بغداد ، وهذان الرأيان ضعيفان ، والراجع أن البقاء صفة سلبية ، وأن معناه نفي العدم اللاحق بعد الوجود أو اثبوت ، وإن شئت قلت : هو عدم الآخرة للوجود أو اثبوت ، فإن معنى العبارتين واحد .

وأما الدليل على وجوب البقاء لله سبحانه فتقريره أنه لو حاز عليه العدم لاستحال أن يكون قديماً ، لكنه سبحانه قد ثبت له القدم ، فلا يجوز عليه العدم ، فثبت وجوب البقاء له أما الدليل على صحة الاستثنائية التي هي قولنا \* لكنه سبحانه قد ثبت له القدم \* فهو مقررناه آنفاً في إثبات القدم لله سبحانه ، وأما الدليل على صحة التلازم في قولنا \* لو جاز عليه العدم لاستحال أن يكون قديماً \* فقد بينه المصنف آنفاً بقوله \* وكل ما جاز عليه العدم \* عليه قطعاً يستحيل القدم \* قالوا : وقد أجمع العقلاء على هذه القضية .

واعلم أن البقاء يطلق على أحد معنيين : أولهما ما قدما ذكره ، وهو الذي ينصف الله تعالى به ويحب ثبوته له سبحانه ، وثانيهما : استمرار الوجود زمانين فصاعداً . وهذا المعنى مستحيل على الله تعالى ، وهو الذي يراد عند وصف الحوادث بالبقاء ، وإنما كان هذا المعنى مستحيلاً على الله تعالى لأن الزمان عبارة عن حركة الفلك ، أو عبارة عن مقارنة متجدد موهوم لتجدد معلوم ، وإزالة للإيهام \* وخذ مثلاً يوضح لك هذا المعنى ، إذا قلت \* آتيك طلوع الشمس \* فالزمان هو مقارنة الإتيان وهو أمر متجدد موهوم لطلوع الشمس وهو أمر متجدد معلوم ، ولا شك أن كلاماً من حركة الفلك والمقارنة المذكورة حادث ، ولا يقترن بالحادث إلا الحادث . وقد ثبت أنه تعالى قديم .

(١) قول المصنف \* وأنه لما ينال العدم مخالف \* الضمير المنصوب محلاً بأن عائد على الله تعالى ، وخبر أن هو قوله رحمه الله تعالى \* مخالف \* واللام في قوله \* لما ينال العدم \* متعلق بمخالف ، وما موصولة ، وجملة \* ينال العدم \* لا محل لها صلة ، والمائد محذوف . والتقدير : وأنه تعالى مخالف للذي يناله العدم ، ومعنى \* يناله العدم \* يلحقه العدم ويطرأ عليه والذي يلحقه العدم ويطرأ عليه هو الحادث ، فكأنه قال : وأنه مخالف للحوادث ، وأنت

من الحوادث ، سواء في ذلك الحوادث السابقة كالأعدام<sup>(١)</sup> الأزلية واللاحقة كالنعم الأخروية ، والمخالفة لما ذكر عبارة عن سلب الجريمة والعرضية أو الكلية والجزئية ولوازمهما عنه تعالى .

وإنما وجب له ما ذكر لأن الحوادث إما أجسام وإما جواهر وإما أعراض ، والأعراض إما أزمنة وإما أمكنة وإما جهات وإما حدود ونهايات ولا شيء منها بواجب الوجود ؛ لما ثبت لها من الحدوث واستحالة التقدم عليها ( برهان ) أى دلائل ( هذا ) الحكم الواجب له تعالى ؛ وهو مخالفته للحوادث ( التقدم ) أى : هو دليل ثبوت التقدم له سبحانه وتعالى ؛ لأن كل ماوجب له التقدم بالمعنى السابق استحالة عليه العدم ، ولا شيء من الحوادث بمستحيل عليه العدم ؛ فلا شيء منها بقديم<sup>(٢)</sup> .

خير بأن « ن » المفتوحة المحزنة نيبك ما بعدها بمصدر يكون معطوفاً على الوجود وعلى هذا ينحل هذا الكلام إلى قولنا : وواجب له مخالفته سبحانه وتعالى للحوادث ، وهذه هى الصفة الثالثة من الصفات السلبية .

(١) قال العلامة الأمير فى تمثيل الشارح للحوادث السابقة بالأعدام الأزلية : « هذا سمو ؛ فإن العدم الأزلى واجب للممكن ، والله جعله مثالا للعدم السابق ، لا للحوادث السابقة ؛ فكل حادث فهو لاحق البتة ، ضرورة أنه موجود بعد عدم ، وأما مخالفته تعالى للأعدام الأزلية فمعلوم من وصفه بالوجود كما سبق ؛ إذ هى ليست شيئا ولا موحودة » اهـ . ومثله للعلامة الباجورى .

(٢) الكلام على صفة المخالفة للحوادث فى موضعين : الأول معنى المخالفة للحوادث ؛ والثانى بيان الدليل على وجوب مخالفته سبحانه وتعالى للحوادث

أما الموضع الأول فإن معنى مخالفته للحوادث أن شيئاً منها لا يخالفه سبحانه لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله ، وهذه المخالفة تنفى عنه سبحانه وتعالى الجريمة والعرضية ولوازم كل منهما ؛ فأما لوازم الجريمة فأربعة ، وهى : التركيب ، والتعجز ، والحدوث ، وقبول

والصفة الرابعة من الصفات السلبية الواجبة له تعالى (قيامه بالنفس<sup>(١)</sup>)  
أى نفسه وذاته : أى استغناؤه وعدم افتقاره إلى المحل والمخصص : أى المؤثر  
والموجِد ، وإنما وجب له تعالى الاستغناء عن المحل لأنه لو قام بمحل لكان  
صفة له ؛ فيستحيل أن تقوم به الصفات الثبوتية من العلم والقدرة والإرادة  
وغيرها ، لكنها واجبة القيام به تعالى ، هذا خلف ، وإنما وجب له تعالى

الأعراض كالمقادير والجهات والأزمنة والقرب والبعد والماهية والحركة والسكون والصغر  
والكبر والطول والقصر ، وأما لوازم العرضية فأربعة أيضا : الحدوث ، وعدم قيامه بنفسه  
ووجوب قيامه بغيره ، وانعدامه في الزمان ، ثانيا بناء على القول بأن العرض لا يبقى زمانين  
وباطلة المراد من مخالفته تعالى للحوادث أن ذاته ليست كذات شيء من المخلوقات ، وأن  
كل صفة من صفاته ليست كصفة شيء من المخلوقات ، وأن أفعاله ليست كأفعال المخلوقات  
وأما الدليل على وجوب مخالفته سبحانه للحوادث فتقريره أنه لو لم يكن مخالفا للحوادث  
لكان مماثلا لها . ولو كان مماثلا لها لكان حادثا ، لكنه سبحانه ليس بحادث ، فلا يكون  
مماثلا للحوادث ، أما الدليل على أنه سبحانه ليس بحادث فهو دليل القدم الذى قدمناه آنفا  
وهذا هو العمدة في هذا الدليل ، ولذلك قال المصنف رحمه الله « برهان هذا القدم » وإذا  
استحال كونه مماثلا للحوادث ثبت كونه مخالفا لها ، وهو المطلوب .

(١) قول المصنف « قيامه بالنفس » معطوف على قوله فيما سبق « الوجود » بإعطف  
مقدر ، فقول الشارح في الدخول على المتن « الصفة الرابعة من الصفات السلبية » لا يقصد به  
الإشارة إلى وجه إعراب المتن ، وإنما هو حل له من حيث المعنى ، وقوله فيما بعد « أى بنفسه  
وذاته » إشارة إلى أن « ال » في قول المصنف « بالنفس » نائية عن المضاف إليه ؛ وإلى أن  
المراد بالنفس الذات ، فالعطف في عبارته عطف تفسيري ، والحق أنه يجوز إطلاق لفظ  
النفس عليه سبحانه وتعالى ، وأن ذلك لا يختص بالمشاكلة ، وقد ورد في القرآن الكريم وفي  
الحديث النبوي كثيرا ؛ فمن ذلك قوله سبحانه وتعالى : ( واصطفيك لنفسي ) وقوله تباركت  
أسماءه : ( كتب ربكم على نفسه الرحمة ) وفي الحديث : « لأحصى ثناء عليك ، أنت كما أثنيت  
على نفسك » وقوله عليه الصلاة والسلام فيما يحدث عن ربه : « يا عبادى إني حرمت الظلم  
على نفسي » وقوله صلى الله عليه وسلم : « سبحانه الله رضا نفسه » .

## الاستغناء عن المخصص لوحوب وجوده وقدمه وبقائه ، ذاتاً وصفات<sup>(١)</sup>

(١) البحث في صفة قيام الله تعالى بنفسه يتعلق بها من جهتين : الأولى بيان معنى قيامه بنفسه ، والثانية الدليل على أنه يجب لله تعالى القيام بنفسه .  
أما معنى قيامه سبحانه وتعالى بنفسه فعدم افتقاره حل شأه إلى المحل أو المخصص ، والمراد بالمحل هنا الذات ، وليس يراد به في هذا الموضع مكان لأن عدم افتقاره إلى مكان مفهوم من مخالفة تعالى للحوادث على ما سبق ؛ فالله تعالى أنه سبحانه لا يحتاج من ذات يقوم بها ويلزم من ذلك أن يكون ذاتاً لازمة ؛ لأن الصفة لا بد أن تقوم بعمل أي ذات تتصف بها والمراد بالمخصص — بكسر الصاد — الماعل والوحيد ، أي أنه تعالى لا يحتاج من واحد بوجه . ويلزم من ذلك أن يكون قدماً لأحداثا ، ومن هذا التقرير نفهم أن معنى قيامه بنفسه ينتمى من شيئين : الأول عدم احتياجه إلى المحل ، والثاني عدم احتياجه إلى الواحد ، وهما أيضاً من صفة القدم كان يمكن أن ينسب بها عن عدم الاحتياج إلى الواحد ؛ لأنه لا يحتاج إلى الواحد إلا الحادث ، لكن تمام هذا المن لا يكتمون دلالة الالزام لشدة خطر الجهل في موضوعات هذا العلم ، على ما علمت مما سبق .

وأما الدليل على وجوب قيامه تعالى بنفسه فيحتاج إلى دليلين : أحدهما يثبت عدم احتياجه إلى المحل ، والثاني يثبت عدم احتياجه إلى المخصص ، وهو الماعل والوحيد على ما علمت ، والدليل على عدم احتياجه إلى المحل أنه لو افتقر إلى محل يقوم به لكان صفة ، ولو كان صفة لم يصح انصافه بشئ ، من صفات المعاني والمعنوية ، وهو سبحانه واجب الانصاف بكل صفة من صفات المعاني والمعنوية فلما يذكر من الأدلة مع كل صفة منها ، وأما دليل الملازمة في قولنا « لو كان صفة لم يصح انصافه بشئ » من إلح « فدليلها ما ثبت من كون الصفة لا توصف ؛ إذ لو قبلت الصفة صفة أخرى لزم ألا تخلو عنها أو عن مثاتها أو عن صدها ، ويلزم مثل ذلك في صفة الأخرى ، وهلم جرأ ، ويتسلسل أو يدور ؛ وأما دليل الملازمة في قولنا « لو افتقر إلى محل أي ذات على ما علمت — لكان صفة » فإنه لا يقوم بالذات إلا صفاتها ، ومتى ثبت انصافه سبحانه بصفات المعاني والمعنوية بطل كونه صفة ، ومتى بطل كونه صفة بطل كونه معتقراً إلى محل ومتى بطل كونه معتقراً إلى محل ثبت تقيضه وهو عدم افتقاره إلى المحل ، وهو المطلوب .  
وأما الدليل على عدم افتقاره إلى مخصص أي موجد يوجد فأنه لو افتقر إلى المخصص

## والصفة الخامسة من الصفات السلبية الواجبة له سبحانه ( وَحْدَانِيَّةٌ <sup>(١)</sup> )

لكان حادثا ، ولكنه ليس محدث ، فليس منتقرا إلى المخصص ، فأما دليل الاستثنائية وهي قولنا « لكنه ليس بحادث » فهو ما تقدم من دليل القسم ، وإذا بطل كونه حادثا بطل ما أتى إليه وهو أنه محتاج إلى محقق ، وإذا بطل ذلك ثبت نقيضه وهو عدم احتياجه إلى المخصص ، وهو المطلوب .

(١) اعلم أولا أن الوحدانية — بفتح الواو وسكون الخاء — نسبة إلى الوحدة . فهذه الياء التي فيها ياء النسبة ، وقد زيدت الألف ولون قبل الياء لإفادة البالغة كازيدت في « رقباني » و « شجري » وهما منسوبان إلى الرمة والشجر ، وقيل : لا يصح كون الياء للنسبة ؛ لأن المراد ثبوت الوحدة نفسها لا ثبوت شيء منسوب إليها ، وصاحب هذا القيل استظهر أن الياء التي في « الوحدانية » ياء المصدر الصاعى مثل الضارية والعالية والمهومية ونحوها ، وهو محدود بأن الشيء قد ينسب لنفسه لقصد البلاغة .

ثم اعلم أن مبحث الوحدانية أشرف مباحث علم التوحيد ؛ ولذلك نجد العلماء قد احتذروا لهذا العلم اسما مشتقا من الوحدة فسموه « علم التوحيد » وكثر في القرآن الكريم النسبة على هذا المبحث والإشارة إليه ، فلله تعالى : ( وإلهم إله واحد ، لا إله إلا هو الرحمن الرحيم ) وقال حل شأنه : ( فاعلم أنه لا إله إلا الله ) وقال سبحانه : ( إني أنا الله لا إله إلا أنا ) وقال تعالى كلمته : ( لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ) إلى غير ذلك من الآيات .

ثم اعلم أن لمبحث في صفة الوحدانية يتعلق بها من جهتين : الجهة الأولى في بيان معنى الوحدانية وما يرتبط به ، والجهة الثانية في إقامة الدليل على وجوب الوحدانية لله سبحانه وتعالى أما الكلام فيما يتعلق بمعنى الوحدانية وما يتصل به فنقول : معنى الوحدانية الواجبة له تعالى نفي التعدد في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله ، وقد اشتهر أن الوحدانية تنفي كوما حمسة ، وهي : الكم المتصل في الذات ؛ ومعناه أن ذاته مركبة من أجزاء ؛ والكم المنفصل في الذات أيضا ؛ ومعناه تعدد ذات الواجب بحيث يكون هناك إله ثان أو أكثر ؛ والكم المتصل في الصفات ؛ وهو التعدد في صفاته تعالى بأن يكون له صفتان من جنس واحد كقدرتين وإرادتين وعلمين ؛ والكم المنفصل في الصفات ، ومعناه أن يكون لغيره صفة تشبه صفته كأن يكون لأحد قدرة يوحد بها ويعدم كقدرته تعالى ، أو يكون لأحد إرادة تختص الممكن ببعض ما يحوز عليه ، أو علم محيط بجميع الأشياء ، وهكذا ؛ والكم المنفصل

والمرادُ بها هنا وَحدة الذات والصفات ، بمعنى عدم النظير فيهما ، بأنه لو وجد فردان متصفان بصفات الألوهية لأمكن بينهما تنافح ، بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه : لأن كلا منهما في نفسه أمر ممكن ، وكذا تعلق الإرادة بكل منهما : إذ لا تضاد بين الإرادتين ، بل بين المرادتين ؛ وحينئذ إيمان بحصول الأمران فيجتمع الضدان . أولاً . فيلزم عجز أحدهما ، وهو أسرة الحدوث والإمكان لما فيه من شائبة الاحتياج ؛ فالتعدد مستلزم لإمكان التامع المستلزم للمحل ؛ فيكون محالاً ، وهذا يقال له برهان التامع ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : أَوُكَّانَ فِيهِمَا آلَهِةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ، وبيانه ما علمت

في الأفعال ، ومعناه أن يكون لغيره تعالى فعل من الأفعال على وجه الإيجاد ؛ فوحدة الذات الواجبة له تعالى معاها أنه سبحانه وتعالى ليس جسماً مركباً يقبل الانقسام ، وأنه ليس هناك إله آخر غيره ، ووحدة الصفات الواجبة له معاها أنه ليس له صفتان من جنس واحد ، وليس لغيره صفة تشبه صفته ، ووحدة الأفعال معاها أنه ليس لأحد فعل كفعله ، وبعبارة أخرى أن وحدة الذات تنفي عنه الكم للتصل والكم لتفصل في الذات ، ووحدة الصفات تنفي عنه الكم لتفصل والكم لتفصل في الصفات ، ووحدة الأفعال تنفي عنه الكم لتفصل في الأفعال واعلم أن وحدة الذات - بمعنى عدم التركيب من أجزاء - مستغاة من صفة المخالفة للحوادث ، وأن وحدة الصفات بمعنى أنه ليس له سبحانه صفتان من جنس واحد قد أفردها المصنف رحمه الله بالذکر فيما يأتي حيث قال « ووحدة أوجب لها - إلخ » وأن وحدة الأفعال بمعنى أنه ليس لغيره سبحانه فعل من الأفعال على وجه الإيجاد قد أفردها المصنف أيضاً بالذکر فيما يأتي في مبحث خلق الأفعال حيث قال « وخالق لعبده وما عمل - إلخ » فبقي مما يدل عليه الوجدانية ولم يذكر في غير هذا الموضع - أمران : وحدة الذات بمعنى أنه ليس هناك ذات أخرى تشبه ذاته ، ووحدة الصفات بمعنى أنه ليس لغيره صفة تشبه صفته . وأما الدليل على أنه سبحانه واحد في ذاته وفي صفاته بمعنى عدم النظير فيهما فلخصه أن يقول : لو لم يكن واحداً لكان متعدداً ، ولو كان متعدداً لما وجد شيء من هذا العالم ، لكن - وجود شيء من العالم باطل ، فما أدى إليه - وهو التعدد - باطل ، وإذا بطل التعدد



ومما يجب اعتقاده أنه تعالى وجبت له الصفات المذكورة حال كونه  
(منزهاً) أي في حال وجوب تنزهه عن صِدِّ ومما معه (أو صافه) أي صفاته  
، مطلقاً (سَنِيَّة) أي كالنور ، بجامع الاهتداء ، أو معناه رقيقة<sup>(١)</sup> ، وعاق بقوله  
منزها (عن صِدِّ) أي مضاد له سبحانه وتعالى أو لصفاته ، وإلا لوجب

ثبت تقيضه وهو أنه واحد ، وهو المطلوب ، فأما بطلان عدم وجود شيء من هذا العالم ثابت  
بالمشاهدة ، وأما التلازم بين التعدد وعدم وجود شيء من العالم فدليلة أنه إذا تعدد - بأن كان  
في العالم إلهان - فإما أن يتعقا وإما أن يختلفا ، فإن اتعقا فإما أن يتعقلا على الاشتراك في إيجاد كل  
شيء ، وإما أن يتعقلا على إمراد كل واحد منهما بشيء ، فإن اتعقا على إيجاد كل شيء فإما أن يتعقا  
على أن يوجداه معا ، وإما أن يتعقا على أن يوجد أحدهما ثم يوجد الآخر معه ، فإن اتعقا على  
أن يوجداه معا والتفروض أن كل واحد منهما تام القدرة كان في إيجادهما إياه معا اجتماع  
مؤثرين كل واحد منهما قدر تام القدرة على أثر واحد ، وهو لا يجوز ، وإن اتعقا على أن  
يوجد أحدهما الشيء ثم يوجد الآخر كان في إيجاد الثاني إياه تحصيل الحاصل ، وهو محال ،  
وإن اتعقا على أن يوجد أحدهما شيئا ويوجد الآخر شيئا آخر لزم أن يكون كل واحد منهما  
عاجزا عن إيجاد ما أوحده الآخر ، فهما جميعا - على هذا الفرض - عاجزان ، وإن اختلفا  
فإما أن ينفذ مراد أحدهما دون الآخر ، وإما أن ينفذ مراد كل منهما ، وإما ألا ينفذ مراد  
واحد منهما ، فإن نفذ مراد كل منهما لزم اجتماع التقيضين وهو محال ، وإن نفذ مراد  
أحدهما دون الآخر لزم أن يكون من لم ينفذ مراده عاجزا ، ولزم أن يكون الآخر أيضا  
عاجزا إذ الفرض أنهما متساويان في القدرة والعلم وغيرها من الصفات ، وإن لم ينفذ مراد  
واحد منهما لزم أن يكون كل واحد منهما عاجزا ، وكل هذه التوازن محال ، فما أدى إليها  
وهو التعدد محال ، فثبت تقيضه وهو عدم التعدد وأن الخالق المدبر لهذا الكون واحد في  
ذاته وفي صفاته ، وهو المطلوب .

(١) يريد رحمه الله أن يقول : إن «سنية» في كلام للصنف فنية ، ويجوز أن يكون  
مأخذا للساء - بالمد - وهو الرقة ؛ فيكون المعنى أن صفاته حل وعلا رقيقة ، أو  
يكون مأخذا للسا - بالقصر - وهو الضوء والنور ، ومع قوله سبحانه : (يكاد سنابرقه  
ينذهب بالأبصار) ويكون المعنى على تشبيه صفاته بالضوء .

ارتفاعه أو ارتفاعها ارتفاعاً مطلقاً إن دام الوجود أو مُقَيَّدَ بحالة وجوده إن لم يَدُمْ ، والفرض أنه واجب الوجود قديم ، وكذا صفاته ، هذا خلف (أو شبهه) أي مُشابه<sup>(١)</sup> له تعالى في ذاته أو في صفاته بوجهٍ وحل ؛ لوجوب مخالفته تعالى للممكنات ذاتاً وصفاتٍ ، وحال كونه تعالى منزهاً أيضاً عن (شريك) أي مشارك له (مطلقاً) أي في ذاته أو في صفاته أو في أفعاله ، فلا تسكُّن في ذاته ، ولا نظير له في صفاته ، ولا اختراع لغيره في أفعاله ، ودليل هذا ما مر في وجوب الوحدانية له تعالى (و) حال كونه تعالى منزهاً عن (والد) فلا يجوز أن يكون تعالى منفصلاً عن حيوان آخر ، أباً كان أو أمّاً ، لصدق الوالد بهما (كذا الوالد) فيجب أن يكون تعالى منزهاً عنه كتنزهه عن الوالد ؛ فلا يجوز أن يفصل عنه حيوان آخر<sup>(٢)</sup> (و) حال كونه تعالى منزهاً أيضاً عن (الأصدقاء)

---

(١) شبه - بكسر الشين وسكون الباء - مثل الشبيه ، وقد حامت ألفاظ كثيرة في العربية على هاتين الرتين ومعناها واحد ، مثل الحذن والحذين ، والحل والحليل ، والمثل والمثيل ، والشبه والشبيه ، والحب والحبيب .

بأن قلت : فهل بين الشبيه والطير والمثل تماثل في المعنى ؟ وإذا كان تماثل هذا التماثل ؟ فالجواب أن نقول لك : الشيء إن وافق الشيء فإما أن يوافقه في كل صفاته ، وإما أن يوافقه في أغلب صفاته ، وإما أن يوافقه في أقل صفاته ، فإن كان الشيء موافقاً لشيء في كل صفاته فهو مثله ومثله ، وإن كان يوافقه في أغلب صفاته فهو نظيره ، وإذا كان يوافقه في أقل صفاته فهو شبهه . ومن هنا تفهم السر في اختيار المصنف لفظ الشبه دون النظير والمثل ؛ لأن الحكم ينتفي الشبه يستلزم الحكم ينتفي النظير والمثل ؛ فإنه إذا اتفق من يوافقه في أقل صفاته فلا ينتفي من يوافقه في أكثرها أو في جميعها من باب الأولى .

(٢) في هذا الكلام إشقيه - وهما تنزه الباري جل وعلا عن أن يكون له والد يُلده ، وعن أن يكون له ولد يتفصل عنه - رد على الصارميين الذين قالوا بالوهمية عيسى عليه الصلاة والسلام ؛ فإنهم يحترقون بأنه ابن مريم ولده كما تلد النساء أولادهم ، والإله لا يكون له والد

جمع صديق ، بمعنى المصادق ؛ لصدقه في وُدّه ومحبته ، قريبا كان أو بعيداً ، ملاطفاً كان أو غيره ، زوجاً كان أو لا ، ودليل الجميع ما تقدم في وجوب مخالفته للحوادث .

والأصلُ القاطعُ قوله تعالى « ليس كمثله شيء » وهو السميع البصير ، « قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد » .  
ثم شرع في بيان صفات « المعاني ثالث أقسام الصفات ، وهي عبارة عن

ويرحمون أنه ابن الله ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً ! استكثروا أن يوجد إنسان بغير والد ، وقد ضلت حلومهم وعزبت عنهم عقولهم في ذلك ؛ لأن الله تعالى أوجد آدم من غير أم ولا أب ، فلأن يقدر سبحانه على إيجاد عيسى من أم بلا أب أهون وأيسر ، و ( إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ) وتنسب إلى الله عز وجل آيات في الرد على مقاتليهم في عيسى ، وفيها احتجاج على دعوائهم ألوهيته مع قولهم إن اليهود قتله ، وهذه الآيات هي قوله :

عجبا للمسيح بين النصارى وإلى الله والدا نسبوه  
سلموه إلى اليهود وقالوا إنهم جسد قسسه صلبوه  
فإذا كان ما يقولون حقا فلوهم وأين كان أبوه  
فإذا كان راضيا بأذاهم فاشكروهم لأجل ما صنعوه  
وإذا كان ساطعا بقضام فاعبدوهم لأنهم غلبوه

(١) إضافة « صفات » إلى « المعاني » في قولهم « صفات المعاني » تحتل أمرين :  
الأول : أن تكون هذه الإضافة بيانية ، ويكون المراد أن هذه الصفات هي معان وجودية ، وظاهر قولنا « بلغ فلان مرتبة الاجتهاد » و « وصل فلان إلى درجة الإمامة » فإن المعنى مرتبة هي الاجتهاد ودرجة هي الإمامة ، والثاني أن تكون الإضافة على تقدير « من » أي الصفات التي هي من المعاني ، فإذا لاحظت أن علماء الكلام لم يصلوا إلى غير هذه السبع من بين المعاني وأنه لا مزيد عليها عندهم تعين الوجه الأول ، وحواز الوجه الثاني مخصوص . إذا نظرت إلى العبارة من حيث ذاتها باعتبار أن المعنى أعم يشمل كل موجود من صفات القديم والحادث . ثم إن المعاني جمع « معني » ، والمعنى لغة ما قابل القادات ، فيشمل النفسية

كل صفة قائمة بوصف موجبة له حكما ، وهي سبع<sup>(١)</sup> : فالأولى ما أشار إليها بقوله (ر) واجب له تعالى (قدرة) كاملة ، وهي عرفا . صفة زلية يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة ، وإنما وجبت له تعالى لأنه صانع قديم له مصنوع حادث ، وسدور الحدث عن لقديم إنما يتصور بطريق القدرة والاختيار ، دون الإيجاب<sup>(٢)</sup>

والسلبية ، وهو في اصطلاح علماء الكلام « كل صفة قائمة بوصف موجبة له حكما » لا ترى أن القدرة صفة قائمة ببدانه تعالى ، وأنها توجب له الكون قادرا

(١) اخصار صفات تعاقب في السمع هو بالنظر إلى مقام الدلائل عليه تفصيلا مع قطع النظر عن صحت وقع فيها خلاف وقد يقع الدليل على أنها صفات رائدة على هذه السبع ، كالإدراك والتكوير ، وسيأتي للمصنف والشارح التعمير لهذه الإدراك ، وسنتكلم عن ذلك هناك .

(٢) الكلام في صفة القدرة يتعلق بها من ثلاثة وجوه : الوجه الأول في بيان معناها ، والوجه الثاني في بيان الدلائل على وجودها له سبحانه ، والوجه الثالث في بيان ما يتعلق به القدرة أما الكلام على معناها فالقدرة في اللغة القوة والاستطاعة وعند المعز ، وفي اصطلاح علماء الكلام ما ذكره الشارح بقوله « وهي عرفا صفة أثرية قائمة ببدانه يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة » وقبل أن نشرح لك هذا التعريف ننهيك إلى أن هذا التعريف رسم ، وليس حدا حقيقيا ؛ لأن الحد الحقيقي لا يكون إلا بذكر ذاتيات المحدود ، ونحن لا نعلم كنه ذاته سبحانه ولا كنه صفة من صفاته ، وإنما نعلم خصائص هذه الذات وأوصافها وخصائص الصفات ، وهذا الكلام يجري في كل التعاريف المذكورة للصفات وبعد ؛ فاعلم أن قولنا « صفة » كالجنس في التعريف ، وقولنا « يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه » إشارة إلى تعلق من تعلقات القدرة يسمى « التعلق الصلحي القديم » أو « التعلق الصلحي القديم » وسيأتي بيانه مع سائر تعلقات القدرة قريبا ، وقولنا « بها » إشارة إلى أن التأثير حقيقة للذات ، وإسناد التأثير إلى القدرة بجوار الكون القدرة سببا في التأثير ، وقولنا « كل ممكن » قيد للاحتراز يخرج به الواجب والمستحيل ، فإنها محالا تعلق للقدرة به ، وذلك لأنها لو نهت بالواجب لم يصح أن تعدمه لأن الواجب لا يقبل العدم ولا يصح أن توجد لأن في إيجادها إياه تحصيل الحاصل ، ولو تعلقت بالمستحيل لم يصح أن

توجد لأن المستحيل لا يقبل الوجود ، ولا يصح أن تعدمه لأن في إعدامها إياه تحصيل  
الحاصل ؛ ومعنى قولنا « على وفق الإرادة » أن كل ما خصه الله تعالى بإرادته أبرزه  
بقدرته ، فتعلق الإرادة لكونه ثلثاً سابق على تعلق القدرة لكونه تيجراً حادثاً ، ومن  
هذه العبارة تدرك أن الترتيب حاصل بين تعلق صفق القدرة والإرادة ، وأنه لا ترتيب بين  
هاتين الصفتين ؛ لأن القديم لا ترتيب فيه ، وإلا يكن الأمر كذلك كان التأخر منهما حادثاً ،  
ومن العلماء من عرف القدرة بقوله « صفة تؤثر في إيجاد الممكن وإعدامه » بقوله « صفة »  
كالجنس في التمرير يشمل جميع الصفات ، وقوله « تؤثر » كالفصل الأول يخرج به جميع  
ما لا تأثير له من الصفات كالعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ونحوها ، ما عدا الإرادة ،  
وقولنا « في إيجاد الممكن — إلخ » كفصل ثان يخرج به الإرادة فإنها لا تؤثر في إيجاد  
والإعدام وإنما تؤثر في تخصيص الممكن ببعض ما يحور عليه كما يأتي بيانه قريباً ، وهذا بناء  
على أن التخصيص المذكور نوع من التأثير ، وهو الصحيح ، فإن ذهبت إلى أن التخصيص  
ليس تأثيراً كانت الإرادة خارجة بالفصل الأول ، وكان قوله « في إيجاد الممكن وإعدامه »  
ليبيان تعلق القدرة .

وأما الكلام على دلائل وجوب القدرة له سبحانه فأن تقول : لو لم يجب انصاف الله  
سبحانه وتعالى بالقدرة لما وحد شيء من هذا العالم ، لكن هذا العالم موجود ، فيثبت أن  
الله تعالى متصف بالقدرة ، أما الدليل على صحة الاستثابة وهي قولنا « لكن العالم موجود »  
فهو البيان والشاهدة ، وأما دليل الملازمة في قولنا « لو لم يجب انصاف الله تعالى بالقدرة  
لما وحد شيء من هذا العالم » فهو أن الفعل الذي هو إيجاد العالم لا يصح بدون القدرة لأن  
العاجز لا يقوى على فعل ما يريد ، وهذا واضح إن شاء الله تعالى .

وأما الكلام على تعلق القدرة فاعلم أولاً أن معنى تعلق الصفة بشيء « انتضاء الصفة  
واستلزامها أمراً زائداً على القيام بمحلها » على ما سيأتي في كلام الشارح رحمه الله تعالى ،  
وهذا المعنى حقيقة في التعلق بالفعل ، وهو التجيزي ، وأما إطلاق التعلق على صلاحية  
الصفة في الأول شيء أو على كون الشيء في قبضة الصفة فهو مجاز . ثم اعلم أن أقصى ما ذكره  
المحققون أن للقدرة سبع تعلقات : واحد منها يسمى « التعلق الصلوحى القديم » وثلاثة  
يسمى كل منها « تعلق القصة » وثلاثة كل منها يسمى « التعلق التجيزي الحادث » أما  
الأول — وهو الصلوحى القديم — فهو صلاحيتها في الأزل للإيجاد والإعدام قبل لا يزال ،

وثانيها (إرادة) وهي : صفة قديمة زائدة على الذات قائمة بها شأنها  
التخصيص ، فتخصص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه <sup>(١)</sup>

وثالثها العطفة الثلاثة فهي : تعلقها بعدمها فيما لا يزال قبل وجودها ، وتعلقها باستمرار  
الوجود بعد عدمها ، وتعلقها باستمرار عدمها مع الوجود ، ومعنى ذلك أن الممكن في فظة  
القدرة ، فإن شاء الله تعالى أبقاه على عدمه ، أو على وجوده ، وإن شاء أوحده أو أعده .  
وثالث العطفات المنهجية الحادثة الثلاثة هي : تعلقها بإيجادنا بالفعل بعد عدم البقي ،  
وتعلقها بإعدامنا بالفعل بعد الوجود ، وتعلقها بإيجادنا بالفعل حين البعث . وأما عدم  
الممكن في الأول فهذا لا يتعلق به القدرة اتفاقاً ؛ لأنه واجب لاحتز ، وقد علمت أن القدرة  
إنما تتعلق بالممكنات ، لا بالأحداث . والدليل على أنها لا تتعلق بعدمها في الأول أنها لو  
تعلق به حينئذ لجر وجوداً ثانياً ، وهو باطل ؛ لما يلزم عليه من تعدد ذوات القدماء ،  
ودفع الأشعري وإمام الحرمين إلى أنها لا تتعلق بإعدامها مع وجودها - وهو أحد  
ما ذكرناه في التعلقات المنهجية الحادثة - بل عند الأشعري أنه إذا أراد الله عدم الممكن  
قطع عنه الإمدادات فيعدم بنفسه ، ونظير ذلك أنك إذا وضعت الزيت في السراج فإن  
الفتيلة تستمر مضاءة ، فإذا فرغ الزيت طمئت الفتيلة بدون فعل فاعل

(١) الكلام على صفة الإرادة يتعلق بها من أربع جهات : الجهة الأولى في بيان معنى  
الإرادة لغة واصطلاحاً ، والجهة الثانية في بيان الدليل على وجوب انصاف الله تعالى بصفة  
الإرادة ، والجهة الثالثة في بيان ما يتعلق به صفة الإرادة ، والجهة الرابعة في بيان هل  
الإرادة والأمر والرضا بمعنى واحد أم أن معانيها مختلفة ؟

أما الكلام على هذه الصفة من الجهة الأولى فنقول : الإرادة في لغة القصد ، وترادفها  
المشيئة ، وهي في اصطلاح علماء الكلام « صفة أولية زائدة على الذات ، قائمة به سبحانه ،  
تخصص للممكن بعض ما يجوز عليه » نقولنا « صفة » كالجنس في التعريف يشمل جميع الصفات  
وقولنا « قديمة » يراد بها الرد على نحو الكرامية الذين قالوا : إن الإرادة صفة حادثة قائمة بذاته  
تعالى ، تقدس الله عما يقول المطلقون ! وقولنا « زائدة على الذات » يراد به الرد على بعض  
المعتزلة الذين قالوا : إن الإرادة نفس الذات ، وقولنا « قائمة بذاته تعالى » رد على فريقين من  
المعتزلة أولهما الجبائي ومن ذهب مذهبه من الذين قالوا : إن الإرادة صفة قائمة غير محل ،  
وثانيهما الجبار ومن ذهب مذهبه من الذين قالوا : إن الإرادة صفة سلبية وفسروها بأنها  
« عدم كون الفاعل ساهياً أو مكرها » وقد علمت فيما سبق أن الصفة السلبية لا قيام لها

كونها أمراً عديماً ، وقولنا « تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه » إشارة إلى التعلق  
 التحيزي القديم ، وهو تخصيص الله تعالى الشيء أولاً بالصفات التي يعلم أنه يوجد عليها في  
 الخارج ، واستعرفه مع سائر تعلقات الإرادة في الجهة الثالثة ، وبعضهم عرف الإرادة بأنها  
 « صفة تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن : من وجود أو عدم ، أو طول أو قصر ونحوها ،  
 بالوقوع ، بدلا عن مقابله » فقوله « صفة » كالجنس في التعريف شامل لجميع الصفات ، وقوله  
 « تؤثر » كالمصل خرج به مالا يؤثر من الصفات كالعلم والكلام والسمع والبصر والحياة  
 ونحوها ، ماعدا القدرة فإنها لا تخرج بهذا القيد ، وقوله « في اختصاص » كمصل ثان  
 خرج به القدرة . والمراد بتخصيص أحد طرفي الممكن بالوقوع ترجيح وقوع أحد طرفيه  
 واعلم أن الممكنات المتقابلات ستة ، وقد أشار إليها بعضهم في قوله :

الممكنات المتقابلات وجودنا والعدم ، الصفات  
 أزمنة ، أمكنة ، جهات كذا التقادير ، روى النقات

ومعنى كونها متقابلات أنها متضاديات ؛ فالوجود يقابل العدم ، وبالعكس ، وبعض الصفات  
 يقابل بعضا فكونه أبيض مثلا يقابل كونه أسود ، وبعض الأزمنة يقابل بعضا فكونه في  
 زمن الطوفان مثلا يقابل كونه في زمن سيدنا محمد ، وبعض الأمكنة يقابل بعضا فكونه  
 في مصر يقابل كونه في تونس مثلا ، وبعض الجهات يقابل بعضا فكونه في جهة المشرق  
 يقابل كونه في جهة المغرب مثلا ، وبعض المقادير يقابل بعضا فكونه طويلا مثلا يقابل  
 كونه قصيرا ، فقول الذاظم في البيتين اللذين رويا هما لك « وجودنا والعدم » واحد من  
 الممكنات المتقابلات ، وقوله « والصفات » واحد ثان ، والثالث الأمكنة ، والرابع الأزمنة ،  
 والخامس الجهات ، والسادس التقادير ، والإرادة تخصص الوجود الذي هو أحد الطرفين  
 بالوقوع دون العدم ، أو تخصص العدم الذي هو الطرف الآخر بالوقوع دون الوجود ،  
 وتخصص الصفة المخصوصة كاليأس مثلا بالوقوع دون غيرها من الصفات ، وتخصص الزمان  
 المخصوص بالوقوع فيه دون غيره من الأزمنة ، وتخصص المكان المخصوص بالوقوع فيه دون  
 غيره من الأمكنة ، وتخصص الجهة المخصوصة بالوقوع فيها دون غيرها من الجهات ، وتخصص  
 المقدار المخصوص بالوقوع للجزم دون غيره من التقادير .

وأما الدليل على وجوب اتصاف الله تعالى بالإرادة فتقريره أن نقول : لو لم تجب له الإرادة  
 لكان مكرها ، ولو كان مكرها لما وجد شيء من هذا العالم ، ولكن العالم موجود ، فثبت

كونه سبحانه متصفا بالإرادة ، والكلام على هذا الدليل كالإسلام على دليل القدرة وقد قدم فرسما  
وأما بيان تعلق الإرادة فاعلم أولا أن الذي ذكره المحققون من تعلقات الإرادة تعلقين  
الأول . التعلق التحيزي القديم ، وهو تخصيص الله تعالى الشيء أولا لصوت حتى يعلم أنه  
يوجد عليها في الخارج ، وقد سبق بيان هذا ، والثاني تعلق صلاحى قديم . وهو صلاحية  
الإرادة في الأول للتخصيص مع ثبوت التخصيص بالفعل أولا أيضا . ومن العلماء من نسبت  
للإرادة تعلقا ثالثا . وسماه « التعلق التحيزي الحادث » وهو تخصيص الله تعالى الشيء بعد  
إيجاد الفعل بما سبق تعلقها به أولا ، ولتحقيق أن هذا إظهار للتعلق التحيزي القديم ،  
وليس تعلق مستقلا ، واعلم تاليا أن تعلق الإرادة بالممكن وحده ، لا لواحد ولا مستحيل .  
وأن الممكن أعم من أن يكون خيرا أو شرا . وحاصلا في هذا الأخير المعترلة . وروى أن  
إرادة الله لا تتعلق بالضرورة ولا القبح ، وروى أن القاضي عبد الجبار المهدى دخل على  
الصاحب بن عباد فوجد عنده الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايينى ، وانقصى عبد الجبار من  
ردوس المعترلة ، والأستاذ أبو إسحاق من أكابر أهل السنة ، فقال القاضي عبد الجبار :  
سبحان من تراه عن القبحاء يريد التسديد بأهل السنة الذين قلوا . إن الشر واقع من  
السبب بإرادة الله تعالى ، فقال الأستاذ أبو إسحاق : سبحان من لا يحصى في ملكه الإلهية ،  
فقال القاضي عبد الجبار : أقبريد ربنا أن يحصى ؟ فقال الأستاذ أبو إسحاق : أيعصى ربنا  
كرها ؟ فقال القاضي عبد الجبار : أرأيت إن معنى المهدى وقصى على بالردى ، أحسن إلى  
أم أساء ؟ فقال الأستاذ أبو إسحاق : إن معك ما هو لك فقد أساء . وإن معك ما هو له  
فهو يخص برحمته من يشاء ، وانقطع الحديث بعد ذلك

والذى ذهب إليه المعترلة من تخصيص الممكن الذى تعلق الإرادة به بالخبر مبنى على  
ما ذهبوا إليه من أن الإرادة توافق الرضا فى المعنى ، والحق ما ذهب إليه أهل السنة من أن  
الرضا غير الإرادة ، وسيأتى إيضاح ذلك فى الجهة الرابعة من الكلام على هذه المسألة . ومع  
أن أهل السنة يرون أن إرادة الله تعلق بكل ممكن . خيرا كان ذلك الممكن أو شرا ،  
فإنهم يختلفون فى جواز نسبة الضرور والقبح إلى الله تعالى ، والذى رجحه المحققون جواز ذلك  
فى مقام التعليم دون غيره ، وهذا الخلاف حار أيضا فى نسبة الأمور الحسية إلى الله تعالى ،  
والأصح أيضا جواز ذلك فى مقام التعليم دون غيره ؛ فلا يجوز أن تقول : الله خالق القردة  
والخنزير ، إلا أن يكون ذلك فى مقام التعليم ، وهذا ضرب من الأدب ليس غير .



(وغارت) الإرادة أى خالفت (أمرًا) نفسها ، وهو : اقتضاء فعل غير كفّ مَذْلُولٍ عليه بإفظار غير نحو « كفّ » ومغايرتها للأمر اللفظي في غاية الظهور<sup>(١)</sup>

(١) هذا الموضوع هو الحجة الرابعة من حجت الكلام على صفة الإرادة ، وحاصله أن مذهب أهل السنة والجماعة أن إرادة الله تعالى ليست عين أمره ولا هي مستلزمة له ، فقد يريد الشيء ، ويأمر به كما أمره بالإيمان من علم الله تعالى منهم الإيمان ، فإنه أرادهم وأمرهم به ، وقد لا يريد الشيء ولا يأمر به ككفر من علم الله تعالى إيمانهم ، فإنه سبحانه لم يردده ولم يأمرهم به ، وقد يريد الله تعالى الشيء ولا يأمر به ، ككفر أى لخبث مثلاً وكالمعاصي الحاصلة من اتحاد الناس ، فإن الله جت قدرته قد أراد ذلك كله ولكنه سبحانه لم يأمر به ، بل أمر بأخذه ، فقد أمر أبا لخبث بالإيمان وأمر سائر الناس بالطاعة ، وقد يأمر الله سبحانه بالشيء ولا يريد كالإيمان من أى لخبث والطاعة من عامة العصابة ، فإنه سبحانه أمر أبا لخبث بالإيمان ولم يردده وأمر عامة المذنبين بالطاعة ولم يرددها منهم .

فإن قلت : فكيف يأمر الله تعالى بشيء وهو يريد لعدم حصوله ؟  
والجواب أن فائدة الأمر لم تنحصر في رغبة الامتثال ، بل يجوز أن تكون نمة حكمة عابت عما وهي معلومة له سبحانه ، على أنها تترك بعض حكم الله في أوامره التي من هذا القبيل ومنها قطع الخعة على الكفار والعصاة حتى لا يقول أحدهم : لو كلمتني لعمت بما كلمتني .  
وقال المعتزلة : إن إرادة الله تعالى العمل من المكلف هي عين أمره الصبي بهذا الفعل فعندهم أن الله تعالى لا يريد إلا ما أمر به من الإيمان والطاعة ، سواء أوقع ذلك أم لا ، وإيمان أى جهل مثلاً - عند أهل السنة - مأمور به غير مراد له تارك وتعالى ؛ لأنه علم عدم وقوعه وكفر أى جهل منهى عنه وهو واقع بإرادة الله وقدرته ، وعند المعتزلة إيمان أى جهل هو المراد لله تعالى ، لا كفره ؛ لأن إيمانه هو المأمور به ، وقد تمسك أهل هذا الرأي بشبهه هو أو هي من بيت العكروت ، وحاصلها أن إرادة القبيح - وهو المنهى عنه ككفر أى جهل - قبيح ، والعقاب على ما أريد ظلم ، والنهي عما يراد والأمر بما لا يراد سفه ، والله تعالى منزّه عن القباح وعن الظلم وعن السفه ، ورد قولهم بأن إرادة القبيح قبيح بأننا لا نسلم قبح ذلك بل هو حسن غاية الأمر أنه قد يخفى علينا وجه حسنه ، ورد قولهم بأن العقاب على ما أريد ظلم بأننا لا نسلم كونه ظلماً لأن الظلم هو التصرف في ملك الغير بخير إذنه ، والله تعالى إنما يتصرف في ملكه

(و) غايرت الإرادة أيضاً (علماً) <sup>(١)</sup> أزياء كان أو حادثاً (و) غايرت أيضاً (الرضا) <sup>(٢)</sup> أي : رضاه تعالى ، وهو ترك الاعتراض ( كما ) كالشعار الذي ( ثبت ) <sup>(٣)</sup> عقلاً في كونه بالضرورة عند أهل السنة : لأنه تنفق على إطلاق

ورد قولهم بأن الله عما يراد والأمر به لا يراد منه بأما لا سلم ذلك لأن محل كون ذلك منه أن لو احصر المقصود في رعية الامتثال ، ولكن قد يكون القرض من الأمر والله لا . . أو إظهار فساد استعداد للأمر أو النهي ، ثم إنه يبرز على مقالة المعترلة هذه أن الله تعالى قد يريد الشيء ، ولا يقع ، وإن الشيء قد يقع وهو سبحانه لا يريد . وقل إن قسم « وسدور هذه المقالة من عاقل مستبعد ؛ إذ كيف يظن إنسان خلف مراد الله تعالى ووقوف مراد الشيطان ؛ حتى قال بعضهم : لا شك في كبر من يعتقد ذلك . وحيكى من عمرو من يريد أنه قال : « ما أرمى أحداً مثل ما أرمى محمدي كان معي في سبينة ، قلت به : لا تسبه » فقال : إن الله تعالى لم يرد إسلامي ، فإذا أراد بالإسلامي أسلمت ، فقلت للمحمدي : إن الله يريد إسلامك ، ولكن الشياطين لا يتركونك ، فقال المحمدي : فأما إذن أكون مع شريك لأعذب » (١) يريد أن الإرادة تعبر العلم أيضاً ، بمعنى أنها ليست عين العلم ولا مستلزمة له ، وذلك لتعلق العلم بالواجب والمستحيل والحائز ، في حين أن الإرادة لا تنفق إلا بالحائز وعرض المصنف من هذا الرد على المعترلة الذين ذهبوا إلى أن إرادته تعالى لههله هي من علمه به .

(٢) الرضا : هو قبول شيء ، والإثابة عليه ، وعرض المصنف من ذكر الرضا ، الإثابة إلى رد على من فسر الإرادة بالرضا ، والمراد أن الإرادة ليست عين الرضا ، ولا مستلزمة له . فإن الإرادة عند أهل السنة قد تتعلق بما لا يرصى به كالكفر أي حزين وغيره ؛ فإنه حازه ثابته ، ولو لم يرد له لم يقع . وهو لا يرصى به ( ولا يرصى لعنده الكفر ) (٣) كافي في قول المصنف « كانت » حرف دل على التشبيه ، و « ما » مصدرية ، وهي مع ما دخلت عليه في تأويل مصدر مجرور بالكاف ، والجار والمجرور متعلق بمحذوف يقع صفة لمفعول مطلق محذوف ، وتقدير الكلام : وغايرت الإرادة الأمر والعلم والرضا برا كائناً كالشعار الذي ثبت .

فإن قلت : فلي هذا التقدير يتحد المشبه والمشبّه به : لأن المشبه هو الشعار ؛ وهو أيضاً للمشبّه به ، وهذا لا معنى له .

القول بأنه تعالى مُريدٌ ، وشاع ذلك في كلامه تعالى ، وكلام أنبيائه عليهم الصلاة والسلام : ودلّ عليه ما ثبت من كونه فاعلاً بالاختيار ؛ لأن معناه القصد والإرادة ، مع ملاحظة ما للطرف الآخر ، فكأن المختار ينظر إلى الطرفين ويميل إلى أحدهما ، والمريد ينظر للطرف الذي يريد ، لكن اختلفوا في معنى إرادته ، والحق ما ذكرناه .

(و) ثالثها (عِصْمَةُ) تعالى ، وهو : صفة أزلية قائمة بذاته تنكشف بها المملوءات عند تعلقها بها ، وجميع ما يمكن أن يتعلق به العلم فهو معلوم له تعالى ؛ لأنه فاعل فعلاً مُتَقَنّاً مُحْكَمًا ، وكلُّ مَنْ كان كذلك فهو عالم ، ولأنه تعالى فاعل بالقصد والاختيار ، ولا يُتصور ذلك إلا مع العلم بالمقصود ، لاستحالة توجّه القصد والإرادة من الفاعل إلى ما لا يعلم ، وهو أقوى في الاستدلال من الأول<sup>(١)</sup>

فجواب عن هذا أن للمشبّه متعلقاً محذوفاً والمشبّه به متعلقاً محذوفاً أيضاً ، والمتعلقان محذوران ، وبهما يختلف المشبه والمشبّه به ، وتقدير الكلام : وغيّرت الإرادة الأمر والعلم وحرصاً شرعاً تعبيراً كائناً كالتعابير التي ثبت عقلاً ؛ فالمشبّه به هو التغاير العقلي ، والمشبّه هو التغاير الشرعي ، ويجوز في الكاف وجه آخر ، وهو أن يكون حرفاً دالاً على التعليل ويكون «ما» اسماً موصولاً مراداً به الدليل ، وكأنه قال : وغيّرت الإرادة الأمر والعلم والرضا للدليل القديّ ثبت .

(١) الكلام على صفة العلم يتعلق بها من ثلاثة أوجه : الأول معنى العلم ، والثاني الدليل على وجوب صفة العلم لله تعالى ، والثالث بيان بم يتعلق العلم

أما الكلام على معنى العلم فاعلم أولاً أن العلماء يختلفون في العلم مطلقاً : هل يعرف أولاً؟ فمنهم من ذهب إلى أنه لا يعرف ، وهؤلاء انقسموا إلى قسمين ؛ فمنهم فريق ذهب إلى أن علة عدم تعريف العلم كونه ظاهراً غاية في الظهور ، ألا ترى أنه يكشف غيره ويوضحه فكيف يظن أنه في حاجة إلى أن يكشفه غيره . وكل شيء غيره ينكشف به ؟ ومنهم فريق

ذهب إلى أن علة عدم تعريف العلم أنه يصير تعريفه حتى إنه لم يذكر له تعريف إلا ووجه  
مباشرة وعليه اعتراض : ومن العلماء من ذهب إلى أن العلم يعرف ، ولهذا الطريق تعريف  
كثيرة للعلم ، ومن هذه التعريفات لم يلم الله أنه « صفة أولية قائمة بذاته تعالى متعلقة بجميع  
الوجبات والنجارات والمستحيلات على وجه الإحاطة على ما هي عليه من غير سبق حياء »  
وقوله « صفة » كالجنس في التعريف يشمل كل السمات ، وقولنا « متعلقة بجميع بواجبات  
واحترات والمستحيلات » إشارة إلى تعلق العلم التجري القديم وسياق بيانه وبيان سائر  
تعددته ، وهذا التعريف أولى من التعريف لدى ذكره الشارح رحمه الله ، فإن تعريفه يرد  
عليه اعتراضات كثيرة : منها أن قوله « تنكشف » يقتضى بظهوره سبق الحياء ؛ لأن معنى  
الانكشاف ظهور الشيء بعد زعمه بكن ظاهره . ومنها أن قوله « للمعلومات » جمع مفهوم  
وهو اسم مفعول من العلم ، ومعرفة المشتق متوقعة على معرفة أصل الاشتقاق فاشتمل التعريف  
على الدور المحال ، ومنها أن قوله « لمعلومات » يقتضى أنها مكتشفة قبل الانكشاف الحاصل  
بالعلم ؛ فإنها لا تكون معلومة حتى تكون مكتشفة ، ويلزم على هذا تحصيل الحاصل ، وهو  
محال ، ومنها قوله « بعد تعلقها بها » يقتضى بظهوره أن العلم نارة يتعلق بالمعلومات ونارة  
لا يتعلق بها ، وليس كذلك . ويرى بعضهم العلم مطعما بقوله « العلم صفة ينكشف بها  
ما يتعلق به انكشافا لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه » فقوله « صفة » كالجنس في التعريف  
يشمل جميع السمات ، وقوله « ينكشف بها ما يتعلق به » يخرج السمات التي لها تعلق ولا  
تقتضى الانكشاف كالتقدير والإرادة لأنها صفتا تأثير كاسر ، ويخرج أيضا السمات التي  
لا تتعلق كالحياة ، والمراد بالانكشاف ما هو أعم من الانكشاف التام ، ولهذا أتى بعده  
بقوله « لا يحتمل النقيض » لأجل إخراج الظن والوهم والشك والاعتقاد الجرم سواء  
أكان مطابقا للواقع أم لم يكن مطابقا ؛ لأن متعلقات هذه الأشياء محتمل النقيض ، وقوله  
« بوجه من الوجوه » أراد به ألا يحتمل النقيض بحسب الظن ولا بحسب الخارج ولا  
لأجل تشكيل مشكله ، وأشار به إلى أن العلم تلزمه أمور ثلاثة : الجزم ، والمطابقة للواقع ،  
والثبات على ما علمه ؛ فالعلم بالشيء لا بد أن يكون جازما به ، وثابتا عليه ، ولا بد أن يكون  
معلومه مطابقا للواقع ؛ فعدم احتمال معلومه للنقيض بحسب الظن لأنه حازم به ، وعدم  
احتمال معلومه للنقيض بحسب الخارج لأنه مطابق للواقع ، وعدم احتمال معلومه للنقيض بسبب  
تشكيك المشكك لأنه ثابت عليه ، وفي هذا القدر كفاية .

(ولا يقال) أى : لا يجوز شرعا أن يُطلق<sup>(١)</sup> على علمه تعالى بالمعنى السابق

وأما القول فى تعلقات العلم فإما نقول : ذهب جمهرة علماء الكلام إلى أن لعلم الله تعالى  
تعلقا تنجزيا قديما بجميع الأشياء ؛ فهو سبحانه يعلم الأشياء فى الأزل على ما هى عليه ،  
فأما كونها وجدت فى الماضى ، أو موجوده فى الحال ، أو توجد فى المستقبل ؛ فأطوار فى  
المعلومات لا توجب تغيرا فى تعلق العلم ؛ فلتعبر إنما هو صفة المعلوم ، لا تعلق العلم ، وهؤلاء  
الجمهرة من العلماء يعمون أن يكون لعلم الله تعالى تعلقا صلوحيا بالأشياء ، كما ينفون أن يكون  
له بها تعلق تنجزى حادث ، قالوا : لأن الصالح لأن يعلم ليس بعالم فعلا ، والتنجزى الحادث  
يستازم سبق الحيل ، وكلاهما لا يجوز فى حقه تعالى ، وذهب قوم إلى إثبات ثلاث تعلقات  
لعلم الله تعالى : أولها التنجزى القديم بالنسبة لذات الله تعالى وصفاته ، وثانيها الصلوحى  
القديم بالنسبة لغيره سبحانه قبل وجود ذلك المير ، قالوا : العلم صالح لأن يتعلق بوجود  
الشيء قبل وجوده ، وهو حينئذ غير متعلق بوجوده ، لأن العلم بوجود الشيء قبل وجوده  
جهل ، نعم العلم بأن غير الموجود سيكون وسيوجد تنجزى قديم ، وأحب هؤلاء عن قول  
الأولين « إن الصالح لأن يعلم ليس بعالم فعلا » بأن ثبوت الوجود لزيد بالفعل لا يصلح أن  
يكون معلوما قبل وجوده بالفعل ، وعدم تعلق العلم بشيء لا يصلح أن يكون معلوما لا بعد  
حتملا ، كما أن عدم القدرة على الاستحيل لا بعد عجزا ، وثالثها تعلق تنجزى حادث بالنسبة  
لغيره تعالى بعد وجوده بالفعل ، والصحيح الذى ينبغي أن تأخذ به هو أن للعالم تعلقا واحدا  
هو التنجزى القديم ، وهو من نسبته لجمهره من علماء الكلام ، فقولنا جل جلاله يعلم  
الأشياء أولا إجمالا وتفصيلا ، وهو علم الكلليات والجزئيات ، ويعلم مالا نهاية له كمالانه  
وأعماس أهل الجنة يعلمها تفصيلا ويعلم أنها لا تنتهى ، وأما ادعاء أن العلم التفصيلى يتوقف  
على كون الشيء متناهيا ، فلا ينتهى لانتمكن معرفته تفصيلا ؛ فهذا بحسب عقولنا وبدخل  
فما يتعلق به العلم بعلمه تعالى ؛ فهو سبحانه يعلم أن له علما ، وذهبت الفلاسفة إلى أنه سبحانه  
لا يعلم الجزئيات ، وهو أحد مسائل ثلاث كفروا بها ، وثانيها ادعاؤهم قدم العالم ، وثالثها إنكار  
بحث الأجساد وادعاؤهم أن القدي يحشر هو الأرواح ، وقد نظم هذه المسائل بعضهم فى قوله :

بثلاثة كفر الفلاسفة العدى \* إذا أنكروها وهى حقا مثبتة

علم ينجزى ، حدوث عوالم \* حشر لأجساد ، وكانت ميتة

( ١ ) كلمة « يقال » تطلق على الذى يجر عنه بنحو « يصدق » و « يطلق » وربما

أريد منها معنى « يستفاد » فإذا فُهِمَت هذه الكلمة بالمعنى الأول — كما فصل الشارح

.....

رحمه الله تعالى ! — صار المعنى : لا يجوز شرعاً ولا عقلاً أن يطلق ويحمل لفظ « مكتسب » على علم الله تعالى فيقال « علمه سبحانه مكتسب » ، وهذا ربما أوهم أن المعنى عنه هو هذا القول مع أن المعنى صحيح ، وأن علة النهي هي عدم ورود إثبات من الشارع بالإطلاق ، ومن أجل هذا كان الأحسن أن نفسر كلمة « يقال » في عبارة المصنف بالاعتقاد ، ومعنى هذا يكون المعنى : ولا يجوز لأحد أن يعتقد أن علمه سبحانه وتعالى مكتسب ، وذلك لاستحالة ذلك النظر إلى الله تعالى ؛ من قبل أن المكتسب والكسب في عرف أهل العلم هو العلم الذي يحصل بعد الطر والاستدلال ، فإن أقام أحد دليلاً على حدوث العلم كان العلم الحاصل له بعد هذا الدليل علماً مكتسباً أو كسبياً ، وإنما كان العلم المكتسب مستحيلاً في حقه تعالى لكونه يقتضي سبق الجهل ، إذ ما لم يحصل الطر والاستدلال لا يحصل العلم

فإن قلت : فقد وردت في القرآن آيات كثيرة يوم يظهرها اكتسب الله تعالى العلم ، نحو قوله سبحانه : ( ثم هشام لعلم أي الحزبين أحصى بما لبثوا فمد ) ألا ترى أن ظاهر الكلام يقتضي أنه تعالى إنما بعثهم ليحصل له هذا العلم ويرجع الأمر إلى أنه سبحانه يستفيد بعلمهم عما لم يكن حاصلًا له ، ونظائر هذه الآية كثيرة في القرآن ، منها قوله في سورة البقرة : ( إنا لعلم من ينفع الرسول ممن يقلب على عقبيه ) وقوله في سورة آل عمران : ( أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين ) وقوله حات كله : ( إنا جعلنا ما على الأرض ربة لها ليؤمنوا ) وقوله : ( ولئلا نؤسفكم حتى نفهم المجاهدين منكم ويعلم الصابرين ) وقوله : ( الآن حذف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً ) وقوله : ( ما كان له عليهم من سلطان إلا لنعلم من يؤمن بالآخرة )

فالجواب أن تقول لك : إن ظاهر هذه الآيات ونحوها غير مراد ، وقد أجاب العلماء عنها بعدة أجوبة غير الذي ذكره الشارح ؛ أحدها : أن مراد الله تعالى أن يعلم الرسول ومن معه من المؤمنين ، فأسند الفعل إلى نفسه وهو يريد حزبه وأوليائه ، وذلك كما يقول للملك : فعلت كذا ، وفنحنا البلد الفلاني ، وليس هو الفاعل ولا المفعول ، وإنما الفاعل عماله والفاعل جيشه ، وعن قول الآن : جمع عمر بن الخطاب رضي الله عنه سواد العراق ، والثاني : أن معنى الكلام ليحصل ما هو معلوم لنا فيصير موحوداً في الخارج فيتعلق علماً بوجوده كما يتعلق به أزلًا على أنه سيوجد ، فإن معلوم الله لا يمكن أن يتعلق علمه بوجوده قبل أن يوجد ، وقد تقدم ذكر ذلك في بيان تعلق العلم ، والثالث أن العلم ههنا مجاز ، ( ٧ — جوهره التوحيد )

إنه (مُكْتَسَبٌ) لأن الكسبي لا يكون إلا حادثاً، وعلمه تعالى قديم لا يتجدد، والكسبي - عُرْفًا - هو العلم الحاصل عن النظر والاستدلال، أو ما تعلقت به القدرة الحادثة، وعليهما فلا بد من تجدد وحدوثه؛ فيستلزم قيامه به تعالى قياساً الحوادث بذاته وسبق جهله تعالى بما اكتسب علمه، وهو محال، فما أولهم الاكتساب كقوله تعالى «ثم بعثنا لنعلم «مؤثراً» عند الأشاعرة على جعل لأمه للعاقبة والفائدة، والمعنى فعلنا ذلك فترتب عليه فوائد ومصالح غير باعثة على الفعل، لكنها مترتبة عليه ترتب الاستظلال مثلاً على الشجر المغروس، من غير أن يكون حاملاً على غرسه، وإنما الحامل عليه الانتفاع بثمرته (فَاتَّبَعَ سَبِيلَ) أي طريق (الْحَقِّ) وهو

والمراد إلا لتمييز هؤلاء بالكشف ما في قلوبهم من إخلاص أو نفاق حتى يتسنى للمؤمنين أن يوالوا منهم من يستحق الموالاة ويعادوا منهم من يستحق المعاداة، والرابع: أن العلم ههنا محار عن الرؤية، والعرب تضع العلم مكان الرؤية وتضع الرؤية مكان العلم، وقد ورد ذلك في القرآن الكريم في نحو قوله تعالى: (ألم تر كيف فعل ربك) وعلم وشهد ورأى ألقاظ متعاقبة يقع بعضها موقع بعض، والخامس - وهو ما ذكره القراء - أن حدوث العلم راجع إلى المخاطبين، ومثاله أن جاهلاً وعالماً اجتمعاً فقال الجاهل: الخطب يحرق النار، وقال العالم: النار تحرق الخطب، وآية ذلك أن نجتمع بينهما لنعلم أيهما يحرق صاحبه، مع أن العالم يدرك قبل الجمع بينهما أن النار هي التي تحرق، فإرادته من الكلام الأول لتعلم أيها المخاطب علم الشاهدة أيهما يحرق الآخر، فكذلك قوله تعالى «اعلم» معناه لتعلموا أنتم، والعرض من مثل هذا الكلام الاستمالة بالرفق في الخطاب كما في نحو قوله سبحانه: (وإننا أولياكم على هدى أو في ضلال مبين) فأضاف سبحانه الكلام للوهم للشك إلى نفسه ترفيقاً للخطاب ورقاً بالمخاطب، والسادس: أن الكلام على سبيل التمثيل، ومعناه فعلاً ذلك فعل من يريد أن يعلم، وفي الآيات أجوبة أخرى، وهذا نوضح منها، وفيه كفاية ومقنع.

الحكم المطابق للواقع (واطرّح) عنك (الرّيب) جمع رَيْبَةٍ ، وهى الشُّبهة التى لم تعلم صحتها ولا فسادها ، يعنى فإذا علمت وجوب القدرة والإرادة والعلم له تعالى - وهو سبيل أهل الحق وطريقهم - فاتبعه واضرّح عنك سبيل أهل النك والزيغ النافين لها.

ورابعتها (حياتها) أى اتصاف ذاته بالحياة ، وهى صفة أزلية تقتضى صحة العلم . ودليل وجوبها له تعالى وجوب اتصافه سبحانه بالعلم والقدرة والإرادة وغيرها ؛ إذ لا يتصور قيامها بغير حى ، والحياة الحادثة : كيفية يلزمها قبول الحس والحركة الإرادية<sup>(١)</sup> .

(١) الكلام فى صفة الحياة بتعلقها من ثلاثة أوجه : الأول بيان معناها ، الثانى ذكر الدليل على وجوب اتصاف الله تعالى بصفة الحياة ، والثالث بيان هل تتفق الحياة بشئ ؟

أما الكلام على الأول فنقول : عرف الشيخ السنوسى الحياة بتعريف يشمل الحياة القديمة والحياة الحادثة حيث قال : وهى صفة تصحح لمن قامت به أن يتصف بصفات الإدراك قوله « صفة » كالجس فى التعريف يشمل جميع الصفات ، وقوله « تصحح الخ » كالفصل أخرج جميع الصفات غير للعرف ، ومعنى « تصحح » تجوز ؛ فالحياة شرط عقلى للاتصاف بصفات الإدراك ، ومعنى كونها شرطاً عقلياً أنه يلزم من عدمها عدم الإدراك ، ولا يلزم من وجودها وجود الإدراك ولا عدمه ، والمراد من تجوزها ذلك عدم الاستحالة ، والمعنى على هذا أن عند وجود الحياة لا يستحيل الاتصاف بصفات الإدراك ، والاتصاف بصفات الإدراك عند وجود الحياة ممكن بالإمكان العام انتهى يشمل الواحد والمستوى الطرفين ، وحينئذ يجعل الاتصاف بالإدراك عند وجود الحياة بالنسبة إلى الحوادث مستوى الطرفين ، وبالنسبة إلى القديم سبحانه واجبا ، والحاصل أن كلمة « تصحح » الواقعة فى هذا التعريف معناها بادظر إلى القديم توجب له سبحانه أن يتصف بالإدراك أزلا وأبدا ؛ لأن كل ماصح فى حقه تعالى فهو واجب ، ومعناها بالنظر إلى الحوادث تجوز أن يتصف بالإدراك ، ألا ترى أننا قد نكون فى حالة نوم أو غفلة ؟ فيكون الإدراك غير موجود وإن كانت الحياة موجودة ،



وإنما قال « تصحح لمن قامت به أن يتصف بصفات الإدراك » دون أن يقول « تصحح لمن قامت به أن يدرك » لأن الذي من لوازم الحياة صحة الإدراك ، لا الإدراك نفسه ، والإدراك ههنا يشمل العلم والسمع والبصر ، وغيرها .

فإن قلت : فالحياة شرط للانصاف بغير الإدراك من الصفات كالقدرة والإرادة والكلام فإن كل واحدة من هذه الصفات يستحيل وجودها بغير الحياة ، فماذا اقتصر على ذكر الإدراك ؟ قلت : إن كون الحياة شرطاً للانصاف بغير الإدراك من الصفات يفهم بطريق اللزوم ، وذلك لأن القدرة والإرادة والكلام وهذه الصفات ملزمة للإدراك ، وكل ما كان شرطاً في حصول اللازم فهو البتة شرط في حصول الملزوم ؛ فاقصره على ذكر الإدراك لكونه يستتبع ما ذكرت من الصفات ، وبعبارة أخرى إن القدرة والإرادة وغيرهما من الصفات لا تتحقق إلا بالعلم ، فالعلم شرط فيها ، وحمل الحياة شرطاً في الانصاف بالعلم يستدعي كونها شرطاً في الانصاف بالصفات الأخرى ، لأن شرط الشرط شرط .

ومن العلماء من عرف الحياة القديمة التي هي صفة الله تعالى بتعريف ، وعرف الحياة الحادثة التي هي صفة للحوادث بتعريف آخر ، فعرف الحياة القديمة بأنها « صفة أثرية تقتضي صحة العلم » أي تقتضي صحة الانصاف بالعلم ، وكما تقتضي صحة الانصاف بالعلم تقتضي صحة الانصاف بغيره من الصفات الواجبة له تعالى ، وقد عرفت وجه ذلك كله فيما تقدم ، وعرف الحياة الحادثة بأنها « كمية يلزمها قبول المحس والحركة الإرادية » ، وقد سلك الشارح هذا المسلك .

وأما الكلام على دليل وجوب انصافه سبحانه وتعالى بالحياة فنقول : لو لم يجب أن يتصف سبحانه وتعالى بالحياة لما صح أن يتصف بالقدرة والإرادة والعلم وغيرها من الصفات ، لكن انصافه تعالى بهذه الصفات ثابت بالدليل الذي أقنأه على وجوب انصافه بكل واحدة منها ، فيثبت كونه تعالى واجباً للانصاف بالحياة ، قال حجة الإسلام الغزالي : « وانصافه تعالى بالحياة معلوم بالضرورة ، ولم يكره أحد ممن اعترف بكونه تعالى عالماً قادراً ؛ فإن كون العالم القادر حياً ضروري ؛ إذ لا ينفك الحي إلا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره ، والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع القدورات كيم لا يكون حياً ؟ ! وهذا واضح ، والنظر في صفة الحياة لا يطول » اهـ . وأما أن هذه الصفة تتعلق بشيء أولاً فتعلق فقول : إن صفة الحياة لا تتعلق بشيء ، وذلك لأنها لا تستلزم أمراً رائداً على القيام بمحلها ، والصفة التي تتعلق بشيء هي التي تستلزم أمراً رائداً على القيام بمحلها ، ألا ترى أن العلم - بعد قيامه بمحلّه - يطلب أمراً يعلم به ؟ وكذا القدرة والإرادة ونحوهما .

( كذا الكلام ) خامسة الصفات ؛ فهو في وجوب الاتصاف به كالصفات السابقة ، وإن خالفها في جهة الثبوت ؛ ففيه دليل السمع ، وفيها دليل العقل وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والآفة ، هو بها أمر فام تحير ، إلى غير ذلك ، يدل عليها بالمعبرة والكتابة والإشارة ، فإذا عبر عنها بالمرية فالقرآن ، أو بالسريانية فالإنجيل ، أو بالعبرانية فالتوراة ، فالمسمى واحد وإن اختلفت العبارات ، هذا معنى كلامه سبحانه وتعالى <sup>(١)</sup> .

ومن الذي قدس في ذكر ما يتعلق به الصفات تعلم أن جميع صفات المعاني متعينة أي طالبة لرائد على القيام بمحاطها ، إلا الحياة فإنها لا تتعلق بشيء ، وبطير الحياة القدم والبقاء عند من يؤمن بها من صفات المعاني ، وهذا يتعلق بنفس تلك الصفات ؛ فلا توجد في الخارج صفة منها بدون تعلقها ، فتعلق كل صفة بما يتعلق به أزلي ، وكذلك قيام كل صفة منها بالذات نفسى ، فلا توجد صفة منها في الخارج قائمة بنفسها ، بل توجد قائمة بالذات ، وما ذكرناه من أن التعلق مسمى هو قول الأشعري ، وقيل : إن كلام من تعلق الصفة وقيامها بالذات أمر اعتباري ، وإنه من قيل النسب والإضافات ، وقيل : إنه من مواقف العقول ؛ أي لا يعمه إلا الله ، وقيل : إن تعلق الصفة صفة وجودية لها ، ورد هذا بأنه يستلزم قيام المعنى بالمعنى واعلم أن التعلق الموصوف بكونه نفسيا هو التعلق القديم ، لا الحادث ، لتحقيق الصفة رلا وأبدا بدون التعلق الحادث ، والتعلق القديم يشمل التجيزي القديم بالنسبة للعلم والإرادة والكلام ويشمل الصلوحى القديم بالنسبة للقدرة والإرادة . وليس خاصا بالصلوحى خلافا لبعضهم (١) الكلام على صفة الكلام يتعلق بها من وجوه ؛ الأول : بيان معنى الكلام بالنسبة له سبحانه وتعالى ، الثانى : الدليل على وجوب اتصاف الله سبحانه وتعالى بالكلام ، والثالث بيان ما يتعلق به صفة الكلام .

أما عن الوجه الأول فنقول : اختلف أهل الملل والمذاهب في معنى كلامه تعالى ، فقال أهل السنة : الكلام صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت ، منزهة عن التقدم والتأخر والإعراب والبناء ، ومنزهة عن السكوت النفسى ألا يدبر في نفسه الكلام مع القدرة عليه ، ومنزهة عن الآفة الباطنية ألا يقدر على ذلك كما يكون للآدمى في حال الحرس

والحقولية» وقال للمعزة : كلامه تعالى « هو الحروف والأصوات الحادثة ، وهي غير قائمة بداته » بمعنى كونه متكافئاً عنده أنه « خالق للكلام في بعض الأجسام » وهذا مبنى عنده على أن الكلام لا يكون إلا بحرف وصوت ، وهو خطأ سيأتي بيانه ، وينسب إلى الحاشية أنهم قالوا : إن كلامه تعالى هو « الحروف والأصوات الترتيبية » وأنهم زعموا أنها قديمة ، وأن بعضهم تعالى حق زعم قدم هذه الحروف التي تقرأها والرسوم التي ترسمها ، بل ينسب لبعضهم أنه تعالى حق ادعى القدم لفلاف المصحف وورقه ، وهو جيد التصديق ؛ فإنه لا يتصور أن عاقلاً ينسب القدم لما يحدثه يده .

وأهل السنة يذهبون إلى أن كلام الله تعالى صفة واحدة لا تعدد فيها ، لكن هذه الصفة لها أقسام اعتبارية من حيث متعلقاتها ؛ فمن حيث تعلقها بطلب فعل الصلاة مثلاً أمر ، ومن حيث تعلقها بطلب ترك الزنى مثلاً نهى ، ومن حيث تعلقها بأن فرعون فعل كذا مثلاً حرم ، ومن حيث تعلقها بأن الطائع له الحجة وعد ، ومن حيث تعلقها بأن العاصي يدخل النار وعيد ، وهكذا .

ولما كان البحث في صفة الكلام قد أخذ دوراً بعيد المدى في هذه اللغة حتى إنهم سموا علم العقائد كلها « علم الكلام » وكان مدار الخلاف على بيان حقيقة الكلام ، وأنه يستحيل أن تقوم هذه الحقيقة بداته تعالى أو لا يستحيل قيامها به ، وكان الكشف عن ذلك كله مباركة غاية في الوضوح مما نتبين معه حقيقة الخلاف ويتضح به وجه الحق - كان علينا أن نحاول تقريب هذه المسألة بقدر ما وسعنا جهداً فنقول :

الخطوة الأولى في هذه المسألة تحديد معنى الكلام ، وهل يتعين ألا يكون كلاماً إلا ما كان بصوت وحرف أولاً يتعين ذلك ؟ أما للمعزة فذهبوا إلى أنه لا يسمى كلاماً إلا ما كان بصوت وحرف ، وأما أهل السنة فقالوا : يطلق لفظ الكلام على شيئين : الأول حديث النفس والثاني الأصوات والحروف للترتبة ، ولا سبيل إلى إنكار المعنى الأول في حق الإنسان ، ولا في أنه يسمى كلاماً ، ولا في أنه زائد على القدرة والإرادة والعام . ألا ترى أن الإنسان يقول : زورت البارحة في نفسي كلاماً ، وأنا أقول : في نفسي فلان كلام وهو يريد أن ينطق به ، فأما أن ذلك ثابت في حق الإنسان فإن كل واحد منا يشعر من نفسه به ، وأما أنه يسمى كلاماً فقد سماه العرب الذين بلغتهم زل القرآن كلاماً ، ومن ذلك قول الأخطل التغلبي :

لا يجهنك من خطيب خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلاً

إن الكلام لفي الفؤاد ، وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وأما أنه رآه على القدرة فلأن معنى القدرة على الكلام لا يريد على الصلاحية ، وقد علمنا أنه لا يقال على من صالح شيء ، إنه منصف بذلك الشيء ؛ فمن صمغ للألم لا يقال له عالم ومن صالح للسمع لا يقال له سامع ، ومن صالح للعدل لا يقال له حامل ، وهكذا ، وإذا كان كلام الإنسان ليس مقصوراً على ما كان بصوت وحرف ، فليكن لله تعالى كلام ، وليكن سبحانه موصوفاً ، أنه منكم ، من غير أن يستلزم ذلك أن يكون كلامه بصوت وحرف ، وقد وحدنا الله تعالى وصف نفسه ، أنه منكم ، فعلمنا من ذلك أنه لا يعنى بذلك أنه قادر على الكلام

وقل أن سفل من الكلام على هذه الخطوة تقريرك أن غرض أهل السنة في هذا الموضع من تشبيه كلامه تعالى بكلامنا النقص هو مجرد الرد على المعتزلة القائلين بأن الكلام منحصر في دى الحروف والأصوات ، وليس مرادهم تشبيه كلامه جل وعز بكلامنا النقص في السكينة والحقيقة ، وكيف يتوهم أن كلامه تعالى محال لكلامنا النقص مع أن كلامنا النقص أيضاً أعراض حادثة بوحدها التقدم والتأخر وطرو بعضه بعد عدم جسمه وبوحده شيئاً فشيئاً ؟ فمن توهم ذلك في كلامه تعالى فليس يديه وبين الحشوية ونحوهم من المندعة القائلين بأن كلامه تعالى حروف وأصوات فرق ! وإنما مقصد العلماء بذكر الكلام النفس في الشاهد النقص على المعتزلة في حصرهم الكلام في دى الحروف والأصوات ، يقال لهم : ينتقص هذا الحصر بكلامنا النقص ؛ فإنه كلام حقيقة ، وليس بحرف ولا صوت ؛ وإذا صح ذلك فكلام مولانا كلام مع أنه ليس بحرف ولا صوت ، فلم يقع الاشتراك بين كلام الباري وكلامنا النقص إلا في هذه الصفة السلبية ، وهي أن كلامهما ليس بحرف ولا صوت ، أما الحقيقة فمباينة للحقيقة كل البائنة ، فاعرف هذا وكن منه على ثبت .

الخطوة الثانية : رأى المعتزلة أن الله تعالى وصف نفسه بالكلام ، وأنه كلم موسى عليه الصلاة والسلام ، فلم يجدوا مفرأ من أن يثبتوا لله تعالى صفة الكلام ، لكنهم لحصرهم الكلام في دى الحرف والصوت رأوا أن هذه الصفة غير قائمة بذاته تعالى ؛ لأنها حادثة البتة ، ولا يجوز أن تكون ذات الله تعالى محلاً للحوادث ، فقالوا : إن الكلام صفة يخلقها الله تعالى في شيء من الحوادث ، فمعنى ( كلم الله موسى تكليماً ) عندهم : خلق في جبل أو شجرة أو غيرها قدرة على

الكلام ، فكلم هذا الجبل أو هذه الشجرة أو غيرهما موسى عليه الصلاة والسلام . وأسند سبحانه الكلام إلى نفسه لأنه هو خالق هذه القدرة في المتكلم ، وهذا كلام لا يقضى العجب منه ، وسببه الحامل عليه أمران ؛ أحدهما : قصرهم الكلام على دى الحروف والأصوات ، وثانيهما استبعادهم أن يفهم موسى عليه الصلاة والسلام كلاما غير ما تعارف ، وليت شعري ! كيف يصح أن يوصف واحد بوصف والمضى الذي يدل عليه هذا الوصف قائم بغير الموصوف ؟ وهل هذا إلا نظير أن نصف محمدا بالعلم مثلا فنقول « محمد عالم » في حين أنه أمى جاهل لأن حاربه أو أخاه أو غيرهما عالم ؟ وإذا صح ذلك فهل ينقضى الكلام معنى يحمل عليه ؟ ثم ما ينكرون من أن يمجس الله تعالى موسى عليه الصلاة والسلام قدرة خاصة على فهم كلامه سبحانه ؟ ألمجز توهّموه في الله تعالى وهو مانع القوى والقدرة ؟ أم لأن الجبل أو الشجرة في نظرهم أقرب إلى أن يحملا موضعا للاعجاز من موسى عليه الصلاة والسلام ؟ لا بل هو لقصور في تصوراتهم سببه قياسهم الغائب على الشاهد !

الخطوة الثالثة : انفتحت كلمة هذه الأمة من ليدن رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن القرآن كلام الله تعالى ، وورد ذلك في القرآن نفسه وفي الحديث وفي كلام الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ، والقرآن اسم لهذه الألفاظ العربية التي تلاوها بالسنتنا ونكتبها بأيدينا ، وهذه الألفاظ وهذه الكتابة حادثة ؛ فقال المعتزلة : إذا كانت هذه الألفاظ وهذه الكتابة كلام الله كان كلام الله تعالى حادثا ، وهو مائذع ، وإذا قلتم ليست هذه الألفاظ وهذه الكتابة كلام الله كنتم قد خالفتم نصوص القرآن ونصوص الأحاديث ، فإننا وجدنا الله تعالى يسمي ما تقرأه بالسنتنا ويسمعه بعضنا من بعض كلام الله ، انظر إلى قوله سبحانه : ( وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ) ووجدنا الصحابة يسمون ما نكتبه بأيدينا كلام الله ، انظر إلى قول عائشة رضي الله تعالى عنها وما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى وقال أهل السنة والجماعة بناء على أصلهم الأول : كلام الله تعالى يطلق على الكلام العسى القديم الذي هو صفة قديمة بذاته تعالى ، ويطلق أيضا على الكلام اللفظي لا بمعنى أنه قائم به ، بل بمعنى أنه خلقه على نطمه ، وليس لأحد في أصل تركيبه كسب ، وإطلاقه على هذين المعنيين من قبيل المشترك اللفظي ، أو من قبيل المشترك المعنوي ، أو من قبيل الحقيقة والمجاز ؛ فهو حقيقة في النفس مجاز في اللفظ من باب إطلاق اللفظ على الدال والقرآن الكريم الذي تلاه بالسنتنا ونكتبه بأيدينا ويسمعه بعضنا من بعض هو كلام الله

تعالى اللفظ على المعنى الذى ذكرناه ، وهو المعنى الذى يسمعه المستجيب بالرسول صلى الله عليه وسلم ، وكل من أسكر أن ما بين دفتي المصحف كلام الله فهو كافر ، نعم لو قال قائل إن ما بين دفتي المصحف ليس كلام الله ، وهو يريد أن ما بين دفتي المصحف ليس هو الصفة القائمة بذاته تعالى ، لم يكفر بذلك ، وقد نهى العلماء عن أن يقال « القرآن حادث » مع اعترافهم بكون الألفاظ المتلوة والكتابة حادثة ، والسرى هذا الهى أن لفظ القرآن يطبق مجازا على الصفة القائمة بذات الله تعالى ؛ لحقوا أن بنوهم متوهم أن المقنود يقول القائل « القرآن حادث » أن الصفة القائمة بذاته حادثة ، فلدفع هذا التوهم نهوا عن أن تطلق هذه العبارة إلا فى مقام التعليم مع بيان ما يراد بها ، وهذا يفسر لنا إصرار شيخ السنة الإمام أحمد بن حنبل على أن يقول « القرآن قديم » ورضاه بالصرح والتعذيب والسجن فى سبيل هذا الإصرار وامتناعه أن يقول « القرآن حادث » لأنه خاف أن يهيم العامة هذا المعنى الذى توهمه هذه العبارة ، ويكون هو قدوتهم فى هذا وحبهم لله تعالى رحمه الله تعالى ورضى عنه وأثابه عن نمسكه وتورعه بحسن ما يحزى به المخلصين .

وأما الكلام على دليل وجوب انصاف الله تعالى بالكلام فتقول لك : اعلم أولا أن المعتمد فى إثبات هذه الصفة لله تعالى هو الدليل السمعى كما سيبيح عليه المؤلف بقوله « هذا أنا السمع » : إما وحده ، وإما مع الدليل العقلى على أن يكون الدليل العقلى مؤيدا ومؤكدا للدليل القبل ، بخلاف غير الكلام والسمع والبصر من الصفات ؛ فإن المعتمد فى الاستدلال عليها هو الدليل العقلى : إما وحده ، وإما هو مع الدليل القبل على أن يكون الدليل القبل مؤيدا ومؤكدا للدليل العقلى ، ثم اعلم أن الدليل القبل على ثبوت صفة الكلام لله تعالى آيات من الكتاب ، وأحاديث رويت بالطرق الصحيحة عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، أما الآيات فمنها قوله تعالى : ( وكلم الله موسى تكليما ) وقوله جلت كلمته : ( وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل فى الأرض خليفة قلوا : أنجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ؟ قل : إني أعلم ما لا تعلمون ) وأما الأحاديث فمنها حديث المراج وفيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « خاطب ربه ، وأنه فرض عليه خمسين صلاة ، وأنه ما زال يراحم ربه حتى قال له : هن خمس وهن خمسون » وما زالت الرسل عليهم الصلاة والسلام يحدثون عن ربهم أنه أوحى إليهم بشرع يلغونه الناس إما بخطابه سبحانه وتعالى إليهم ، وإما بخطابه سبحانه ملك الوحي وهو يعلمهم عن ربهم ؛ فكان ذلك آية ثبوت هذه الصفة لله تعالى فى جميع اللل السبوية على لسان جميع الرسل .

والمعتمد في الاستدلال على ثبوت صفة الكلام الدليل 'السمعي'، وإجماع الأمة، وقرار النقل عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أنه تعالى متكلم .  
وشاع فيما بين أهل اللسان إطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس ، والأصل في الإطلاق الحقيقة .

وإذ ثبت أن الباري تعالى متكلم ، وأنه لا معنى لتكلم إلا من قامت به صفة الكلام ، وأن الكلام نفس وحس ، وأنه يمتنع قيام الكلام الحسى بذاته سبحانه ، تعين النفس ، ولا يكون إلا قديماً .

وأما الكلام على تعلق الكلام بقول : انفق العلماء على أن صفة الكلام تتعلق بكل ما يمتدح به العلم من الواجب والجائز والمستحيل تعلقاً تنجيزياً قديماً بالنسبة لغير الأمر والنهي ، واختلفوا في تعلق هذه الصفة بالأمر والنهي ، والخلاف في هذا معني على خلاف آخر حاصله هل الأمر والنهي يقتضيان مأموراً ومنهياً يتوجهان إليه أولاً يقتضيان ذلك ؟ فذهب قوم إلى أنهما لا يقتضيان مأموراً ومنهياً ، وهذا الفريق يرى أن تعلق الكلام بهما تنجيزي قديم كتعلقه بغيرهما ، وذهب فريق آخر إلى أن الأمر والنهي يقتضيان وجود مأمور ومنه يتوجهان إليه ، وهذا الفريق ذهب إلى أن للكلام بالنظر إلى الأمر والنهي تعلقاً صلوحيّاً قديماً قبل وجود الأمور والنهي ، وتعلقاً تنجيزياً حادثاً بعد وجود الأمور والنهي ؛ ومن هنا تعلم أن من العلماء من ذهب إلى أن للكلام تعلقاً واحداً هو التنجيزي القديم ، ومنهم من ذهب إلى أن للكلام ثلاث تعلقات : أحدها تنجيزي قديم ، وثانيها صلوحي قديم ، وثالثها تنجيزي حادث ، وتعلم أن هذا الخلاف مترتب على خلاف آخر في اشتراط وجود الأمور والنهي وعدم وجودهما .

وقد علمت أيضاً أن الكلام مساو للعلم في التعلق ؛ لأن من علم أمراً صح أن يتكلم به والمولى سبحانه عالم في الأزل بما كان وما يكون وما لا يكون ؛ فصح أن يكلم بهما ، ومع تساوى العلم والكلام في ما يتعلقان به فهما مختلفان في التعلق ؛ لأن العلم يتعلق بما يتعلق به تعلق انكشاف ، والكلام يتعلق به تعلق دلالة ، فكلامه تعالى يدل على الواجب وعلى المستحيل وعلى الجائز .

وسادسها (السمع) فهو مثل ما ذكر في وجوب اتصافه تعالى به  
وهو: صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالمسموعات ، أو بالموجودات  
فتدرك إدراكاً تاماً ، لا على طريق التخيل والتوهم ، ولا على طريق تأثر حالة  
ووصول هواء<sup>(١)</sup> .

(١) الكلام في صفة السمع يتعلق بها من ثلاث جهات : الجهة الأولى ببيان معنى السمع ،  
والجهة الثانية ببيان الدليل على وجوب اتصاف الله تعالى بالسمع ، والجهة الثالثة ببيان ما يتعلق  
به صفة السمع .

أما الكلام على الجهة الأولى فنقول : اعلم أولاً أن السمع الحادث الذي يوصف به  
الإنسان وغيره قوة مودعة في العصب المبروش في مقعر صماخ الأذن يدرك بها الحيوان  
الأصوات على وجه المادة ، ولا ماع من أن يدرك بها غير الأصوات إذا وهه الله ذلك كما  
سمع موسى عليه الصلاة والسلام كلام الله وهو — كما علمنا — ليس بذي صوت ولا حرف  
ثم اعلم أن هذا المعنى مستحيل على الله تعالى ، وقد فسره المحققون سمع الله تعالى بأنه « صفة  
أزلية قائمة بذاته تعالى » وذكروا أن هذه الصفة زائدة على صفة العلم ، خلافاً لما حكى بعض  
المعتزلة الذين قالوا : إن السمع والبصر يرجعان إلى العلم بالمسموعات والبصرات ، وسيأتي  
بيان ذلك عند قول المصنف « وغير علم هذه » ومعناه أن صفة الكلام وصفة السمع وصفة  
البصر غير صفة العلم ، وآية أن هذه الصفات غير صفة العلم أنها رائدة على العلم في الشاهد  
وهو الإنسان ، والأصل للفايرة فيما ورد في حق الله تعالى ليكون لكل لفظ معناه ، والتأويل  
من غير دليل ومن غير حاجة إلى التأويل تلاعب يجب ألا يصار إليه ، نعم الواجب أن تعتقد  
أن علم الله تعالى يستحيل عليه الخفاء بوجه من الوجوه ، وأن الأمر ليس على ما يعمد لنا  
من أن البصر يفيد بالمشاهدة وضوحاً فوق العلم ، بل جميع صفاته تامة كاملة يستحيل عليها  
ما كان من صفات الحوادث من الخفاء والزيادة والنقص إلى غير ذلك ، وإن اتحد التعلق  
وكانت الجهة متعددة بالنوع كالانكشاف في السمع والبصر والعلم ، لكن لا بد من تعابير ،  
خصوصاً مع الكمال للطلق ، وكبه ذلك وحقيقته يفرض علمه إلى الله تعالى ، ومن العلماء من  
عرف صفة السمع بقوله « صفة ينكشف بها الشيء ويتضح كالعلم » وسنشرح هذا التعريف  
في الكلام على صفة البصر .



وأما الكلام على دليل وجوب انصاف الله تعالى صفة السمع فقد نهناك في إثبات صفة الكلام له سبحانه إلى أن المعتبر عند محقق المتكلمين في إثبات هذه الصفات (السمع ، والبصر ، والكلام) هو الدليل العقلي ، وأردليل العقل مقو ومؤكد للدليل العقلي ، ودليل ثبوت صفة السمع من النقل الكتاب والسنة وإجماع من يعتد بإجماعهم من علماء هذه الأمة : أنه الكتاب وآيات كثيرة منها قوله تعالى : ( قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله ، والله يسمع تحاوركما ، إن الله سميع عليم ) ومنها قوله تعالى : ( ليس كمثل شيء وهو السميع البصير ) وقوله : ( فادعنا يا آتينا إنا معكم مستمعون ) وقوله : ( أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم وننحوهم ) وقوله : ( إني معكم أسمع وأرى ) وقوله : ( لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء ، سنكتب ما قالوا وقتلهم الأنبياء بغير حق ، ونقول ذوقوا عذاب الحريق ) ، وأما السنة فأحاديث منها قوله صلى الله عليه وسلم - وقد رفع أصحابه أصواتهم بالدعاء : « يا أيها الناس ، ارحوا على أنفسكم ، فإنكم لا تدعون أصم ولا غابا ، إني معكم سميع قريب » وقد علمنا أن العاقل الشرع يجب أن تصرف إلى معانيها التي تسبق منها إلى الأفهام ، فلم يجب صرفها عنها لدليل ، كما علمنا أنه لا استحالة في كونه سبحانه سميعا بصيرا على المعنى الذي يليق بذاته العلية ، لا على المعنى الذي يجده في أممنا فلا معنى للتحكم بإسكار ما فهمه من القرآن أهل الإجماع من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن تبعهم بإحسان .

وأما الدليل العقلي على أن الله تعالى متصف بالسمع فتقريره أن نقول : إن السمع كمال ، والسميع أكمل ممن لا يسمع ، فلم يتصف الله سبحانه وتعالى بالسمع لزم النقص في حقه . والنقص عليه تعالى محال ؛ فاستحال ما أدى إليه وهو عدم انصافه بالسمع ؛ فثبت تقيضه وهو أنه تعالى متصف بالسمع ، وقد أراد إبراهيم الخليل صلوات الله وسلامه عليه تقرير هذا الدليل لآييه فيها حكاه الله تعالى عنه بقوله : ( يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك من الله شيئا ) وبرهان أنه أراد ذلك أنا نعلم أنه لو كان لا يعتقد أن عدم السمع نقص لحف أن يقبلوا عليه الدليل في معصوده فيقولوا له : وأنت أيضا تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ، تعالى الله عما يقول المنطون علوا كبيرا ١ .

وأما الكلام على تعلق صفة السمع فنقول : اعلم أن عبارة العلماء تختلف في بيان ما يتعلق به صفة السمع ؛ فمنهم من يقول : إنها تتعلق بجميع الموجودات ، سواء في ذلك القديم منها كذاته تعالى وصفاته والحادث ، وسواء في ذلك الأصوات وغيرها ، وهذه عبارة السنوسي

(ثم البصر) سابعها ، فهو مثل ما ذكر في وجوب الاتصاف به .  
وهو : صفة أزلية تتعلق بالْمُبْصِرَات ، أو بالموجودات ، فتدرك إدراكا  
تأما ، لا على طريق التخيل والتوهم ، ولا على طريق تأثير حاسة ووصول شعاع<sup>(١)</sup>

في عقيدته ، وهو الذي درج عليه المصنف ، حيث يقول فيما يأتي « وكل موجود أمط للسمع »  
ومنهم من يقول : إن صفة السمع تتعلق بالمسموعات ، وهذه عبارة السعد رحمه الله تعالى .  
وهذه العبارة الأخيرة تختمل وجهين ، أما أحدهما فأن يكون مراده بالمسموعات التي تتعلق  
بها صفة السمع للمسموعات في حقا ، وهي الأصوات ، فيكون محالها لأصحاب العبارة الأولى  
ويكون متعلق صفة السمع عنده أحص من متعلقها عندهم ، وأما ثانيهما فأن يكون مراده  
بالمسموعات التي تتعلق بها صفة السمع للمسموعات في حقه تعالى ، وهي الموجودات عامة  
أصواتا كانت أو غير أصوات ، فيكون موافقا لأصحاب العبارة الأولى ، ويكون متعلق  
صفة السمع عند الفريقين واحدا ؛ فأنه سبحانه وتعالى يسمع كلا من الأصوات والدوات ،  
يعنى أن كلا منها منكشف له بسمعه .

وبحسب اعتقاد أن الانكشاف بالسمع غير الانكشاف بالبصر ، وأن كلاهما غير  
الانكشاف بالعلم ، ولكل واحد منهما حقيقة تروض عليها لله تعالى ، وليس الأمر على ما نهده  
من أن البصر يفيد بالمشاهدة وضوحا فوق العلم ، بل جميع صفاته تامة كاملة يستحيل عليه  
الخفاء والزيادة والنقص إلى غير ذلك مما قدما الإشارة إليه . وسببنا لنا — عند الكلام  
على تعلق صفة البصر — ذكر أنواع تعلق كل منهما بالموجودات .

(١) الكلام في صفة البصر يتعلق بها من ثلاث جهات : الجهة الأولى في معنى البصر ،  
والجهة الثانية في بيان الدليل على ثبوت صفة البصر لله تعالى ، والجهة الثالثة في بيان ما يتعلق  
به صفة البصر وأنواع تعلق البصر والسمع

أما الكلام على الجهة الأولى فنقول : اعلم أولا أن البصر الحادث الذي يوصف به  
الإنسان وغيره من أنواع الحيوان هو « قوة مخلوقة في العصبين المجهولتين للتلاقيتين  
تلاقي دالين ظهر إحداها في ظهر الأخرى تدرك الأضواء والألوان والأشكال وغير ذلك »  
وأن هذا المعنى محال على الله تعالى ؛ لأنه يستدعى التركيب أو قيام الحادث به أو نحو ذلك  
مما هو مستحيل في حقه جل شأنه ، وقد عرف محققو التكلمين صفة البصر بالنسبة لله تعالى

بأنها «صفة أرلية قائمة بذاته تعالى» ومن العلماء من قال «البصر صفة ينكشف بها الشيء كالعلم» فقوله «صفة» كالجنس في التعريف يشمل جميع الصفات، وقوله «ينكشف بها» كالمصل الأول أخرج جميع الصفات ماعدا صفتي السمع والعلم؛ فإن كل واحدة منهما صفة ينكشف بها، وقوله «الشيء» ومعناه الموجود كالمصل الثاني خرج به صفة العلم فإنه ينكشف به الوجود والمعدوم، وقوله «كالعلم» تشبيه أريد به أن الانكشاف بالبصر اضاح تام كاضاح العلم، وأنت خير أنه بعد هذا الشرح يبقى تعريف صفة البصر شاملا لتعريف صفة السمع، وعذر من ذكر هذا التعريف أنه يتعذر معرفة ما يخص كل واحدة من صفتي السمع والبصر من الانكشافات، ولما لم يجد العقل مساعدا لإدراك ذلك لجأ إلى السمع يبحث فيه، فلم يجد في السمع تعريضا لغير إثباتهما لله تعالى، على أن المقصود من التعريف تمييز هاتين الصفتين عن غيرهما من صفات المعاني كالقدرة والإرادة، وليس المقصود تمييز إحداهما عن الأخرى، ثم إن المتقدمين من علماء اللطيف لا يشترطون في التعريف أن يكون مساويا للمعرف؛ فيجوز عندهم التعريف بالأعم، ولما أدرك الشارح — رحمه الله — ما في التعريف من المقال عدل عنه إلى التعريف الذي ذكرناه أولا، على أن تعريفه عام أيضا، بل هو أعم من هذا التعريف حيث يشمل جميع صفات المعاني فإن اعترض قوله «تعلق بالمبصرات أو بالموجودات» من أجزاء التعريف رجع إلى التعريف الآخر، فأعرف ذلك.

وأما بيان الدليل على وجوب انصاف الله تعالى بصفة البصر فطريقه هو بعينه طريق إثبات صفتي الكلام والسمع؛ فالدليل السمي هو القرآن الكريم والأحاديث النبوية والإجماع؛ أما القرآن الكريم وآيات منها قوله تعالى: (وهو السميع البصير) وقوله جل شأنه: (إني معكم أسمع وأرى) وقوله سبحانه على لسان موسى عليه الصلاة والسلام: (كنسبحك كثيرا، ونذكرك كثيرا؛ إنك كنت بصيرا) وقوله سبحانه: (الذي يراك حين تقوم، وتقلبك في الساجدين) وقوله: (وقل أعمالوا فسيري الله عملكم ورسوله والمؤمنون) وقوله سبحانه: (ولتصنع على عيني) مع قوله جل جلالته: (ليس كمثل شيء وهو السميع البصير) فيدل مجموع هذه الآيات على أنه تعالى سميع بخير جارحة، وأما السنة فأحاديث كثيرة، منها ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال: «إنكم لاتدعون أصم ولا عبأ وإنا ندعون جميعا بصيرا» وأما دليل العقل فنحو ما ذكرناه في إثبات صفة السمع من أن

. . . . .

عدم البصر نقص ؛ فلو لم ينصف الله سبحانه وتعالى بالبصر لكان ناقصا ، والنقص عليه محال  
فما أدى إليه - وهو عدم اتصافه بالبصر - محال ، فثبت نقيضه وهو اتصافه حل شأنه بالبصر  
وهو المطلوب ، وفي مخاطبة إبراهيم عليه الصلاة والسلام لأبيه بقوله : ( يا أبت لم تعد  
ما لا يسمع ولا يبصر ولا يفى عنك من الحق شيئا ) ما يدل على هذا الدليل العقلي كما يشهد  
في الاستدلال على ثبوت صفة السمع .

وما الكلام على ما تتعلق به صفة البصر فدحو ما ذكرناه في الكلام على ما تتعلق به  
صفة السمع ، وأن عبارة العلماء مختصة ، فبعضهم يقول : تتعلق صفة البصر بالموجودات ثم  
من أن تكون قديمة كذات الله تعالى وصفاته أو حادثه ، وأعم من أن تكون الحادثة  
ذوات أو غيرها ، وهذه عبارة لسوسى في عقيدته ، ومنهم قال : تتعلق صفة البصر بالمبصرات  
وهذه العبارة تحتمل معنيين : إحداهما أن يكون مراد صاحبها لمبصرات في حقها ، وثانيهما  
أن يكون مراده لمبصرات في حقه سبحانه ، فإن حملها على الثاني استوت العبارتان وعليه  
يكون الله تعالى مبصرا جميع الموجودات حتى ذاته وصفاته التي مبصره وسمعه ، وحتى  
الأصوات ولو خفية جدا كدبيب الحملة السوداء في الليل الخالك ، بمعنى أن ذلك مكشوف له  
بصره اكشافا زائدا على الانكشاف الحاصل بالعلم ، والسمع ، بمعنى أن هذا الانكشاف  
الحاصل بالبصر غير الانكشاف الحاصل بالعلم والسمع ، فالانكشاف في الثلاثة العلم والسمع  
والبصر متفارب ، ولا يسمى سبحانه بكونه عالما عن كونه سميعا ، ولا بهما أو أحدهما عن  
كونه بصيرا ، كما نجد في نفسك من الفرق بين علمك وبصرك وسمعتك ؛ فإن الفرق ضروري  
بين علمك بالشيء حال غيبته عنك وبين تعلق بصرك أو سمعتك به ، ونحن نذكر هذا التفصيل  
للتقريب . وفيه لثلاث الأعل ، سبحانه ليس كمثل شيء وهو السميع البصير .

ثم اعلم أن للسمع والبصر في تعلقيهما بالموجودات ثلاث تعلقات ، فالكشاف الذات العلية  
والصفات القائمة بهما تعلق تنجيزي قديم ، وانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها الوجودية  
بهما عند وجود هذه الذوات وهذه الصفات تنجيزي حادث ، وانكشاف ذوات الكائنات  
وصفاتها بهما عند وجودها صلاحي قديم ، ولا يلزم على تأخر التعلق بالتنجيزي الحادث وجود  
مذاهبين الصفتين قبل وجود الحوادث ؛ لأنهما - كما علمت - لا يتعلقان إلا بالموجودات  
قبل وجود الحوادث لا يتأتى سمعها ولا بصرها ، فلا يثبت قبل وجودها سمع ولا صمم ، وإلا  
لزم عليه نسبة الجهل قبل وجود الحوادث ، فاعلم هذا ولا يلتبس عليك .

(بِذِي) أى بصفة الكلام والسمع والبصر (أَتَانَا) أى ورد (السمع) أى دليل هو المسموع، ومراده أنه ورد بإطلاق مشتقاتها عليه تعالى، والأصل في الإطلاق الحقيقة، قال الله تعالى: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» وهو السميع البصير مع إجماع أهل الملل والأديان وجميع العقلاء على أنه متكلم، وسميع، وبصير، وإطلاق المشتق وصفاً لشيء يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له، مع استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى، ووجوب قيام صفة الشيء به، وقيام الدليل على مغايرة الكلام للعلم والإرادة (فَهَلْ لَهُ) تعالى صفة زائدة على الكلام والسمع والبصر يقال لها (إِدْرَاك) تتعلق بالمحسوسات والمشعومات والمذوقات من غير اتصال بمحالتها ولا مُمَاسَّة، ولا تكيف بكيفياتها<sup>(١)</sup>؛ اختلاف في إثباتها وعدمه؛ فذهب القاضى وإمام الحرمين ومَن وافقهما إلى إثباتها؛ لأن الإدراكات المتعلقة بهذه الأشياء زائدة على العلم بها، للفرقة الضرورية بينهما، وأيضاً كمالات، وكل حى قابل لها، فإذا لم يتصف بها اتصف بأضدادها، وهى تنقص لأن معها قوت كمال، والنقص فى حقه تعالى

(١) اعلم أولاً أن «الإدراك» فى حقا هو «تصور حقيقة الشيء الذى يتعلق به الإدراك عند من يدركه» وهذا المعنى مستحيل على الله تعالى بانفاد؛ لأنه يقتضى العمل والتكلم والكسب، وهى تقتضى سبق عنده، وذلك مستحيل بالنظر له تعالى، ثم اعلم أنه قد وقع خلاف بين العلماء حاصله: هل يجوز إثبات صفة لله تعالى لم يرد نص من الشرع على ثبوتها فه بمجرد دليل العقل؟ فذهب قوم منهم إمام الحرمين والقاضى الباقلانى إلى جواز ذلك ما دامت الصفة التى يراد إثباتها له سبحانه تدل على الكمال المحض، وذهب قوم إلى أنه لا يجوز إثبات صفة لم يرد فى لسان الشارع وصفه تعالى بها؛ فإن جاء فى لسان الشارع وصف الله تعالى بصفة أثبتناها بالعقل تحقيقاً لما ورد فى الشرع به، وإن لم يرد أمكننا، وقد انبنى على

محال ، فوجب أن يتصف سبحانه بتلك الإدراكات زائدة على علمه تعالى ،  
على ما يليق به من نفي الاتصال بالأجسام ونفي اللذات عنه تعالى والآلام (أو لا)  
أى : أو ليس له تعالى صفة زائدة تسمى الإدراك كما ذهب إليه جمع : لما أن  
بينها وبين الاتصال بمتعلقاتها تلازم عقليا : فلا يتصور انفكاكها عنه ،

هذا الخلاف اختلافهم في إثبات صفة الإدراك لله تعالى ؛ فمن ذهب إلى أنه لا يجوز لما ثبت  
بمحض العقل صفة ولو كانت دالة على كمال محض قول : ليس لله تعالى صفة تسمى الإدراك ،  
ومن ذهب إلى أنه يجوز أن تثبت له تعالى كل صفة تدل على الكمال المحض فإن الله  
تعالى متصف ، إدراك ، كما أنه متصف بالعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام ، ثم اتهم أن  
الذين ذهبوا إلى أن لله تعالى صفة تسمى الإدراك جعلوها صفة من صفات المخلوق ، وعرفوها  
بأنها « صفة أرلية قائمة بذاته تعالى » ، واستدلوا عليها بمثل الدليل العقلي الذي ذكرناه في  
الاستدلال على صفى السمع والبصر ، ثم اختلفوا في متعلقها ؛ فمنهم من قال : تتعلق هذه  
الصفة بالموسات والشمومات والمذوقات من غير اتصال بمحل ولا ماسة ولا مكرب بكمياتها  
وهؤلاء ذهبوا إلى أن الإدراك صفة واحدة ، ومنهم من قال : للموسات إدراك ، ولشمومات  
إدراك آخر ، وللمذوقات إدراك ثالث ، وهكذا ، وكلام الشارح في أوله وعند تقريره ذهب  
يميل إلى أن الإدراك واحد ، ولكنه في حال بيان الدليل يميل إلى أن الإدراك متعدد .

فإن قلت : وكيف ذهب هؤلاء إلى تعدد صفة الإدراك ؟ مع أن الصفات القديمة  
لا تتعدد بتعدد متعلقها ، وقد بينا في وحدانية الصفات أن الله تعالى ليس له صفات من  
جنس واحد ؟

فالجواب أن المتنوع هو تعدد الصفة مع اتحاد المتعلق ونوع المتعلق وكيفية المتعلق ، ألا ترى أنه  
لما اختلف المتعلق كما في العلم والسمع لم يضر ، ولما اختلفت كيفية المتعلق كما في السمع والبصر  
لم يضر ؛ فهنا من هذا القليل ، ولا شك أن كمية العلم غير كيفية السمع ، وكلاهما غير  
كيفية الذوق ، ونمرة كل منهما غير نمرة الآخر ، هذا كله مع أنه يجب اعتقاد أن الله تعالى  
منزه عن سمات الحوادث ، وأن هذا الكلام بقوله العلماء تقريرا للأئمة ، والله المثل الأعلى  
لا تحيط العقول به ولا تدركه .

والاتصال مستحيل عليه تعالى ، واستحالة اللازم تُوجب استحالة الملزوم ،  
ولأن إحاطة العلم بمتعلقاتها كافية عن إثباتها حيث لم يرد بها سَمْعٌ ولا دل عليها فعله  
تعالى ، ودَعْوَى أنه تعالى لو لم يتصف بها اتصف بأضدادها فاسدة ؛ لمنافاة  
العلم لتلك الأضداد ، وقد وجب اتصافه تعالى به ، في جواب ذلك (خلف) أى :  
اختلاف مبنى على الاختلاف في دليل إثبات الصفات الثلاث السابقة ، فمن أثبتها  
بالدلائل العقلية أثبتته ، ومن أثبتها بالدليل السمعي نقاه (وعند قوم صح فيه الوقف)  
فاعل صح ، وعند . متعلق بصح ، وضمير فيه ، يعود على الإدراك ، وتقدير  
المتن : وصح الوقف - أى التوقف - عن ترجيح إثبات الإدراك وتفيه وعدم  
الجزم بأحدهما عند قوم من المتكلمين ؛ لتعارض الأدلة ؛ فلا يجزم بثبوت  
الإدراك له تعالى زيادة على العلم كأهل القول الأول ؛ لأن المتمد في إثبات  
الصفات التي لا يتوقف عليها الفعل إنما هو الدليل السمعي ، ولم يرد بإثبات  
صفة الإدراك له تعالى سَمْعٌ ، ولا يجزم بنفسها كأهل القول الثاني ؛ لأنه إنما  
يتمشى على قول بعض الظاهرية أنه تعالى لا صفة له وراء الصفات السبع  
المذكورة ، وهذا القول أسلم وأصح من الأولين

والإدراك : تمثل حقيقة المدرك عند المدرك يشاهد ما بها يدرك

ثم شرع فيما هو كالنتيجة لما قبله - وهو الصفات المعنوية ، رابع الأقسام  
وهي سبع ، وقيل لها المعنوية نسبة للسبع المعاني التي هي فرع منها - فقال :  
وحيث وجبت له الحياة فهو (حى) كما علم من الدين ضرورة ، وثبت بالكتاب  
والسنة ، بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله ، أنه تعالى حى وسميع وبصير ،

وانعقد الإجماع عليه ، وما ثبت من كونه تعالى عالماً قادراً ، إذ العالم القادر لا يكون إلا حياً ضرورياً ، وحقيقة الحى هو : الذى تكون حياته لذاته ، وليس ذلك لأحد من الخلق ، وحيث وجب له العلم فهو ( عليمٌ ) أى عالم ، وهو : الذى علمه شامل لكل ما من شأنه أن يُعلم ، وحيث وجبت له القدرة فهو ( قادرٌ ) والقادر : هو الذى إن شاء فعل وإن شاء ترك ؛ فهو المتمكن من الفعل والترك ، يهتذر عنه كل منهما بحسب الدواعى المختلفة ، وحيث وجبت له الإرادة فهو ( مُريدٌ ) وهو : الذى تتوجه إرادته على المعلوم فتوجدُهُ ، وحيث وجب له السمع فهو ( سميعٌ ) أى : سميع ، لكنه حذف الياء منها للضرورة وحيث وجب له البصر فهو ( بصيرٌ ) لأن كل حى يصح أن يكون سمياً وبصيراً ، وكل ما يصح للواجب من الكمالات يجب أن يثبت له بالفعل ، لبرائه عن أن يكون له ذلك بالقوة والإمكان ، والجميعُ صفات كمالٍ قطعاً ، والخلو عن صفة الكمال فى حق مَنْ يصح اتصافه بها نقصٌ ، وهو محال عليه تعالى ، ومن خصائصه سبحانه أنه لا يشغله ما يبصره عما يسمعه ، ولا ما يسمعه عما يبصره ، بل يحيط علماً بالمسموعات والمبصرات من غير سببية إدراك ياحدى الصفتين على الأخرى ، فلا يشغله شأن عن شأن .

وأشار بقوله ( ما يشايرُ ) إلى اختيار مذهب الجمهور من اتحاد المشيئة والإرادة ، وأنه يُطلق إحداهما على الأخرى ، والمعنى أن كل ما يشاؤه الله فهو من حيث إنه مشاء له مُراد له ، وكل ما يريدُه فهو من حيث إنه مراد له



مشامله ، خلافا لمن فرّق بينهما .

وسابع الصفات المعنوية : أنه تعالى ( متكلم ) لا خلاف لأرباب المذاهب والمثل في ذلك ، وإنما اختلفوا في معنى كلامه ، وفي قدمه وحدوثه وقد علمت معناه ، وأما قدمه فيأتي بيانه في قوله « ونزه القرآن أي كلامه عن الحدوث » .

ولما أثبت أهل الحق الصفات الحقيقية وردت عليهم شبهة من جانب مَنْ نقاها تقريرها : إن الصفات الوجودية إما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه تعالى في الأزل عن العلم والقدرة والحياة وغيرها من الكمالات ، وإما أن تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء ، وهو كفر بإجماع المسلمين ، وقد كذفت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالأكثر فأجاب عنها بقوله : ( ثم صفات الذات ) أي ثم بعد تقرير الواجب لذاته تعالى ، وتقرر قيام صفاته الثبوتية بذاته أخبرك بأنه يدفع عنك إشكال تعدد القدماء بأن تقول : إن الصفات القائمة بذات الواجب المتقرر زيادتها عليه خارجا ( ليست بغير الذات الواجب الوجود له تعالى ( أو ) أي وليست ( بعين الذات <sup>(١)</sup> ) كالواحد من

---

(١) قد عرفت مما مضى أن صفات الله تعالى على أربعة أنواع : الأول صفة نفسية وهي الوجود ، والثاني : صفات سلبية ، وهي خمس : القدم ، والبقاء ، ومخالفته تعالى للحوادث ، وقيامه تعالى بنفسه ، والوحدانية ، والثالث : صفات معان ، وهي سبع : القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والرابع : صفات منوية ، وهي سبع : كونه نادراً ، ومريداً ، وعالماً ، وحياً ، وسميحاً ، وبصيراً ، ومتكلاً ، وهذا ما رجحناه تبعاً للمؤلف والشارح ، وإن كان في بعض ذلك خلاف ، أما الصفة العسية عند من قال بها وهو الأشعري

فهي عين نوصوف ؛ فالوجود عين الموجود معه ، وهي عند غيره غير الذات ؛ فالوجود  
عندهم غير الموجود ، وأما الصفات السلبية الخمس فهي غير الذات ، بمعنى أنها ليست قائمة  
بالذات ، وذلك من قبل أنها أمور عدمية ، وهذا واضح جدا ، وأما صفات الأفعال مثل  
الإحياء والإماتة والرزق وأشبهها فهي غير الذات أيضا ، بمعنى أنها متعلقة بها ، من قبل  
أبو عبد الله المحقق تعلقات القدرة التجيزية الحادثة ، وتسمى صفات المعاني السبع — وهي التي  
عمر لمصنف عنها هـا صفات الذات — وهي التي ثارت فيها عجز أهل الكلام ، واختلفوا  
فيها اختلافا طويلا : أهى عين لذات ، أم هي غير الذات ، أم هي لأعين الذات ولا غيرها ،  
وقبل أن نخوض في هذا البحث نقرر لك أن ما لا خلاف فيه أن حقيقة الذات غير حقيقة  
الصفة ، ولا يمكن الأمر كذلك لزم اتحاد الصفة والوصف ، وهو أمر لا يقبل ، كما نقرر  
لك أن الشيء إما أن يكون نفس الشيء بمعنى أنه لا خلاف بينهما لا في المفهوم ولا في غيره  
كما يقال البر هو القمح ، وإما أن يكون غيره ، وهذا إما أن يكون بينهما تلازم بحيث لا ينعك  
أحدهما عن الآخر ، وإما ألا يكون بينهما تلازم بحيث يمكن أن يتعارفا ، فالأقسام ثلاثة :  
الشيء نفس الشيء ، والشيء غير الشيء في الحقيقة لكهما لا يتعارفان ، والشيء غير الشيء في  
الحقيقة وهما يتعارفان ، ومن الناس من جعل القسمة ثمانية فقال : الشيء إما أن يكون  
هو الشيء ، وإما أن يكون غيره ؛ إذا علمت هذا فاعلم أن المقولة — بما لفدوئهم الفلاسفة —  
ذهبوا إلى أن الله تعالى قادر بذاته وعالم بذاته ويريد بذاته وهكذا ، وبعبارة أخرى ذهبوا إلى  
أنه ليست هناك صفة تسمى العلم ، ولا صفة تسمى القدرة ، ولا صفة تسمى الإرادة ، قالوا :  
لا سبيل إلى إثبات صفة أي صفة قد تعالى ؛ لأن الصفة غير الموصوف أثبتة ولو أثبتنا له سبحانه  
وتعالى صفات غير ذاته لم يكن بد من أحد أمرين : إما أن تكون هذه الصفات حادثة ، وإما  
أن تكون قديمة ؛ فإن كانت حادثة — والعرض أنها قائمة بذاته تعالى — لزم قيام الحادث  
بالقديم ، وهو محال ؛ وإن كانت قديمة — والعرض أنها غير ذاته — لزم أن تكون قديما متعددة  
بتعدد الصفات زيادة على — ت ؛ والقول بتعدد القدماء هو الكفر بعبه ، وقد نص الله تعالى على  
كفر من قال : إن الله ثلاث ؛ فكيف يكون حال من أثبت هذا العدد العديد من القدماء  
وذهب الكرامية إلى إثبات الصفات ، ولكنهم زعموا أنها حادثة ، فروا من القول بتعدد  
القدماء ، ولكنهم التزموا قيام الحادث بالقديم ، ودعوا طال لما ثبت من قيامه بنفسه ومخالفته  
للحوادث ، ومن استحالة قيام الحادث بالقديم ، ولما أبو الحسن فطرح إلى المسألة من جميع

العشرة : لأننا لو قلنا « هي هو » لأدى إلى أن يكوننا إلهين . ولو قلنا « غيره »  
 لكانت مُحدثة ، فيكون محلا للحوادث ، وهو محال .

وتلخيص ما أشار إليه من الجواب أن المحذور إنما هو تعدد القدماء  
 المتغايرة ، ونحن نمنع تباين الذات مع الصفات والصفات بعضها مع بعض ،  
 فينبغي التعدد ؛ لأنه لا يكون إلا مع التباين ، فلا يلزم التعدد ، ولا التكرار ،  
 بل عدم الغير ، ولا تكرار القدماء ؛ فقيام أن مذهب أهل السنة أن صفات  
 الذات زائدة عليها قائمة بها لازمة لها لزوما لا يقبل الانفكاك ؛ فهي دائمة  
 الوجود ، مستحيلة العدم ؛ فهو حي بحياة ، عالم بعلم ، قادر بقدره ، وهكذا ،

وجوهها ؛ فأثبت صفات الله تعالى للدليل العقلي والسمعي الدال على ثبوتها ، وأثبت أنها  
 قديمة لاستحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى . ثم قال : إنه لا يلزم على ما نقول تعدد القدماء  
 كما زعم المعتزلة ؛ لأن هذا إنما يلزم لو قلنا : إن كل صفة من هذه الصفات غير الذات من  
 كل وجه ، وبعبارة أخرى إنما يلزم ما القوم بتعدد القدماء لو كانت كل صفة قائمة بنفسها ،  
 ونحن لا نقول : إن كل صفة من هذه الصفات غير الذات من وجه ، ولا نقول : إن كل  
 صفة منها قائمة بنفسها ، وإن كنا نقول : إن كل صفة غير سائر الصفات ، وإنما نقول : إن  
 كل صفة من هذه الصفات التي تشبها لله تعالى غير الذات من حيث المفهوم ، وهذا مما  
 لا جدال فيه ، ولكن كل صفة من هذه الصفات لازمة للذات ؛ فلا تنفك الصفة عنها ، كما  
 لا تنفك الذات عن الصفة ، فالصفة على هذا ليست عين الذات من كل وجه ، وليست غير  
 الذات من كل وجه ، وهذا معنى قول الصنف رحمه الله « ليست بعين أو بغير الذات »  
 جعلها الأشعري رحمه الله ليست غير الذات ؛ لئلا يلزم قيام الحادث بالتقديم أو القول بتعدد  
 القدماء . وليست عين الذات فرارا مما ذهب إليه الفلاسفة والمعتزلة من نفى الصفات ، وقال  
 الشمسي السمرقندي : « وهذا خلاف لفظي ؛ لأن القول بأنها ليست بغير الذات محمول على  
 غير الذي ينفك عن الذات وإن كانت غيرا في المفهوم ، والقول بأنها غير محمول على الغير في  
 المفهوم وإن كانت تنفك عن الذات » اهـ كلامه ، وفي هذا القدر كفايه .

وما نقيّ المعتزلة الصفات إلا هروبا من تعدد القدماء ، ونحن نقول : القديم لذاته واحد ، وهو الذات المقدس ، وهذه صفات وجبت للذات ، لا بالذات ، والتعدد لا يكون في القديم لذاته ، وبإضافة الصفات إلى الذات خرجت السلبية كليس بمركب ، والإضافية كقبل العالم ، والفعلية كالإحياء والإماتة عند الأشاعرة ؛ فإنها غير ، ونفسية أيضا كالوجود فإنها عين .

والفرق بين صفات الذات القديمة عند الأشاعرة وصفة الفعل الحادثة عندهم أن صفات الذات : ما قام بها ، أو اشتق من معنى قائم بها ، كالعلم وعدم ، وصفة الفعل : ما اشتق من معنى خارج عنها ، كخلاق ورازق ؛ فإنهما من الخلق والرزق .

وأعلم أن الصفات الثبوتية قهريان<sup>(١)</sup> : متعلق ، وغير متعلق ، وضابط الأول

(١) في كلام الشارح رحمه الله هنا بيان معنى التعلق ، وبما قدمناه لك مع كل صفة من الباحث ما يتعلق به كل صفة من الصفات التي تتعلق ، وأنواع تعلقها ، وبقي مما يصح أن نذكره هنا أمران أحدهما أن الذي اعتمدناه محققا للكلمين - ونعم الناظم والشارح - وجرينا عليه في الباحث السابقة - أن الصفات التي لها تعلق هي صفات المعاني وحدها ، ومن المتكلمين من ذهب إلى أن الصفات التي تتعلق هي الصفات المعنوية وحدها ، ولم يذهب أحد إلى أن التعلق صفات للمعاني والصفات المعنوية جميعا ، وذلك من قبل أن القول بذلك يستلزم احتياج مؤثرين على أثر واحد في القدرة والكون قادراً وفي الإرادة والكون مريداً ، كما يلزم عليه تحصيل الحاصل في العلم والكون عالماً ؛ والأمر الثاني : أن صفات المعاني من حيث التعلق وعدمه ومن حيث عموم التعلق أو خصوصه تنقسم إلى أربعة أقسام : القسم الأول ما لا يتعلق بشيء أصلاً ، وهو صفة الحياة ، وقد سبق لنا بيان السر في ذلك ، والقسم الثاني ما يتعلق بجميع الواجبات والجايزات والمستحيلات ، وهما صفتان : العلم ، والكلام ، لكن تعلق العلم بما ذكر تعلق انكشاف ، وتعلق الكلام بما ذكر تعلق دلالة ، وقد بينا مع كل صفة منهما ذلك ، والقسم الثالث : ما يتعلق بالممكنات دون الواجبات والمستحيلات ،

ما يقتضي أمراً زائداً على القيام بها ، كالقدرة ؛ فإنها تقتضي مقدوراً يتأتى بها إيجاد وإعدامه ، والإرادة ؛ فإنها تقتضي مراداً يختص بها ، والعلم ؛ فإنه يقتضي معلوماً ينكشف به ، والكلام ؛ فإنه يقتضي لذاته معنى يدل عليه ، والسمع ؛ فإنه يقتضي لذاته مسموعاً يُسمع به ، والبصر ؛ فإنه يقتضي لذاته مبصراً يُبصر به . وضابط ما لا يتعلق : ما لا يقتضي أمراً زائداً على قيامها بعملها . كالحياة ؛ فإنها صفة مُصَحَّحة للإدراك كما يأتي ، والمتعلق إما أن يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي كالعلم والكلام ، أو ببعضها كالقدرة والإرادة بالممكن فقط والسمع والبصر والإدراك بالواجب والجائز الموجود .

وهذا ما شرع في بيانه الآن بقوله :

(فَقَدْرَةٌ) أي فإذا أردت معرفة تملقات الصفات وما تنصف به من تعدد واتحاد فلواجب عليك اعتقاده أن القدرة الأزلية تتعلق (بِمُمْكِنٍ) أي بكل ممكن ، وهو : ما لا يجب وجوده ولا عدمه ، أو ما لا يتمتع بوجوده ولا عدمه ، لذاته ؛ فدخل ما لا يتأتى إيجاداً من الممكنات ، لكن لا بالنظر إلى ذاته ، بل بالنظر إلى غيره ، كممكن يتعلق علم الله تعالى بمقدم وقوعه

---

وهما صفتان : القدرة ، والإرادة ، لكن تعلق القدرة بالممكنات تعلق إيجاد وإعدام ، وتعلق الإرادة بالممكنات تعلق تخصيص ، وقد بيّنا مع كل صفة منهما دليل عدم تعلقها بالواجبات والمستحيلات تفصيلاً لما ذكره الشارح هنا ، والقسم الرابع : ما يتعلق بالموجودات ، وهو ثلاث صفات اثنتان متفق عليهما والثالثة مختلف فيها على ما تقدم بيانه ، فأما المتفق عليهما فهما : السمع ، والبصر ، والمختلف فيها الإدراك ، واعلم أن معرفة التعلقات ليست بما يجب على كل مكلف ؛ لأنها من غرامض هذا العلم التي نخفي على بعض العقول ، وإذا قد تقدم لنا ذكر أنواع التعلقات مع كل صفة قلن نتعرض للكلام على ما ذكره للصف والشارح في هذا الوضع مخافة التكرار .

كإتيان أبي لهب مثلاً ، وخرج الواجب والمستحيل : لأن القدرة صفة مؤثرة ، ومن لازم الأثر وجوده بعد عدمه ، فملا يقبل العدم أصلاً كالواجب لا يصح أن يكون أثراً لها : لئلا يلزم تحصيل الحاصل ، وملا يقبل الوجود أصلاً كالمستحيل لا يصح أن يكون أثراً لها أيضاً ؛ لئلا يلزم قلب الحقيقة بصيرورة المستحيل جائزاً ، وكلاهما محال ، وقوله ( تعلق ) عامل بممكن : أى تعلقاً صالحاً وهو التعلق القديم ، بمعنى أنها فى الأزل صالحة للإيجاد والإعدام على وفق تعلق الإرادة الأزلية بهما فيما لا يزال ، وتعلقاً تنجيزياً ، وهو التعلق الحادث المقارن لتعلق الإرادة بالحدوث الحالى .

وأشار إلى عموم تعلق القدرة لجميع الممكنات بقوله ( بلا تنهى من ) أى الممكن الذى ( به تعلق ) بأن لا يخرج عنها فرد منه ، بمعنى أن قدرة الله تعالى غير متناهية المتعلقات ؛ لقوله تعالى : « والله على كل شئ قدير » وهو خلق كل شئ بقدره تقديراً ،

( وَوَحدةً أو واجباً لها ) أى للقدرة ، يعنى أن مما يجب لصفة القدرة من غير خلاف عندنا أنها واحدة لا تعدد ، وإن تعدد مقدورها وتباينت أحواله نعم يجب لتعلقاتها أن تختلف بحسب اختلاف تلك الأحوال لوجوب الفرار من تعدد القدماء .

( ومثل ذى إرادة ) يعنى أن إرادة الله تعالى مثل قدرته فى وجوب عموم تعلقها بجميع الممكنات التى منها الشرور والقبايح ، وعدم تنهى متعلقاتها ، ووجوب وخذتها بلا تفاوت ، وإن اختلفت جهة التعلق فيهما ؛ فإن القدرة

إنما تتعلق بالممكنات تعلق الإيجاد أو الإعدام ، والإرادة إنما تتعلق بها تعلق التخصيص ، فتخصص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه ، والمعمول عليه في ثبوت عموم تعلق الإرادة الأدلة السمية : إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون .

( وَالْعِلْمُ ) مثل القدرة أيضاً : في وجوب تعلقه بالممكنات ، ووجوب عدم تنأى متعلقاته ، ووجوب وحدته ، ثم استدرك على وجوب تعلق العلم بجميع الممكنات بقوله ( لَكِنْ ) العلم لا يختص تعلقه بالممكنات فقط كما في القدرة والإرادة ، بل ( عَمَّ ذِي ) أي الممكنات التي أشعر بها عموم قوله « يمكن » فشارك القدرة والإرادة ( وَ ) زاد عليهما بأن ( عَمَّ أَيْضاً وَاجِباً ) عقلياً كذاته تعالى وصفاته ( وَ ) عَمَّ أَيْضاً ( الْمُشْتَبِعُ ) العقلي : كشريكة تعالى ، واتخاذها ولداً أو صاحبة ، يعني أنه يجب شرعاً أن يعتقد أن علمه تعالى غير متناه من حيث تعلقه ، إما بمعنى أنه لا ينقطع ، وإما بمعنى أنه لا يصير بحيث لا يتعلق بالعلوم ؛ فإنه يحيط بما هو غير متناه كالأعداد والأشكال ونعيم الجنان ، فهو شامل لجميع التصورات ، واجبة كذاته وصفاته ، ومستحيلة كشريك له تعالى ، وممكنة كالعالم بأسره ، الجزئيات من ذلك والكلية ؛ ومع هذا فهو واحد لا تعدد فيه ولا تكثر ، وإن تعددت معلوماته وتكثرت ، أما وجوب عموم تعلقه صمماً فكمثل قوله تعالى : « وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ » « عالم الغيب والشهادة » وأما وجوب وحدته فلأن الناس انحصروا في فريقين : أحدهما أثبت العلم القديم مع وحدته ، والآخر نقاه ، ولم يذهب إلى تعدد علوم قديمة أحد يعتمد عليه ، ومعنى تعلق علمه تعالى بالمستحيل علمه

تعالى بامتداعاته ، وأنه لو تصور وقوعه لزمه من الفساد كذا  
وأعلم أن تعلقات القدرة والإرادة والعلم مترتبة عند أهل الحق : فتعلق  
القدرة تابع لتعلق الإرادة ، وتعلق الإرادة تابع لتعلق العلم ؛ فلا يوجد تعالى  
أو يُعَدُّ من الممكنات إلا ما أراد إيجادُه أو إعدامه منها ، ولا يريدُ منها إلا  
ما علم أنه يكون ؛ فما علم أنه يكون من الممكنات أراد ، وما علم أنه لا يكون لم  
يرد كونه ؛ فمقدنا إيمانُ أبي جهل مأمورٌ به غيرُ مراد له تعالى ؛ لعلمه عدمُ  
وقوعه ، وكفره منهى عنه ، وهو واقع بإرادته تعالى وقدرته لعلمه وقوعه .  
(وَمِثْلُ ذَا كَلَامُهُ) يعني أن كلام الله تعالى النفس القديم اقام بذاته  
مثل العلم في أحكامه الثلاثة : في وجوب عموم تعلقه بالواجب والممتنع والخائر ،  
ووجوب وحدته ، وعدم تناهي متعلقاته ؛ فعموم تعلقه لصلوحه للجميع ؛ وعدم  
تناهي متعلقاته لامتناع التخصيص في صفاته تعالى ، ووجوب وحدته لثبوت  
صفة الكلام بالسمع دون العقل ، ولم يرد السمع بالعدد ، بل انمقد الإجماعُ  
على نفى كلام ثانٍ قديم (فَلَنُتَّبِعْ) أي القوم فيما التزموه :  
(وَكُلُّ مَوْجُودٍ أَيْضًا) أي غُلُقُ (لِلشَّيْءِ) الأزلي (به) أي اعتقد تعلقه  
بكل موجود (كَذَا الْبَصَرُ) الأزلي و (إِذْرَاكُهُ) مثلُ سمعه (إِنْ قِيلَ بِهِ)  
أي : بثبوتَه له تعالى كما تقدم ، يعني أن هذه الصفات الثلاث مُتَّحِدَةٌ المتعلق  
فتعلق بالموجود واجباً كان أو ممكناً ، عيناً كان أو ممتنعاً ، كلياً كان أو جزئياً ،  
مجرداً كان أو مادياً ، مركباً كان أو بسيطاً ، ولا يلزم من اتحاد المتعلق اتحادُ  
الصفة .

وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى - مبني على ما ذكره بعض المتأخرين



من تعلق سمعه تعالى بسوى المسموعات عادةً، وبصره بسوى المبصرات كذلك  
والذى فى كلام السعد وغيره أن السمع الأزلى صفة تتعلق بالمسموعات، وأن  
البصر الأزلى صفة تتعلق بالمبصرات، وهو محتمل للعموم والخصوص

(وغيرُ عِلْمٍ هَذِهِ) الصفات الأربع، وهى الكلام والسمع والبصر  
والإدراك، يعنى أنها مُغايرة للعلم فى الحقيقة، وكذا بعضها مع بعض (كَمَا  
ثَبَتَ) عند اقوم، لأدلة السمية؛ لأن هذه الصفات إنما ثبتت بالسمع،  
والمدلول لغة لكل واحدة غير المدلول للأخرى؛ فوجب حمل ماورد على  
ظاهرة، حتى يثبت خلافة، واتحد التعلق لا يوجب اتحد الحقيقة، وسكت  
عن وَحْدَةِ هَذِهِ الصفات كالحياة؛ للعلم بها من وجوبها لأخواتها؛ إذ لا فرق.  
وأما وجوب التعلق فهو مستفاد من صيغة الأمر فى قوله «أَنْطَ» كما استفيد  
عدمُ تنهاى متعلقاتها من أداة العموم الداحية على موحود.

(ثم الحياة) الأزلية (مَابِشَى تَعَلَّقَتْ) أى لا تعلق بشيء، لا موجود  
ولا معلوم؛ فليست من الصفات المتعلقة المتقدم ضابطها، وإنما هى من الغير  
المتعلقة؛ لأنها صفة مُصححة الإدراك، يعنى أنها شرطٌ عقلى له، يلزم من عدمها  
عدمه، ولا يلزم من وجودها عدمه ولا وجوده، ومثل الحياة الوجود والعدم  
والبقاء عند من يعُدُّها من الصفات الدائية، والله أعلم.

(وَعِنْدَنَا) أَهْلُ الْحَقِّ (أَسْمَاؤُهُ الْعَظِيمَةُ<sup>(١)</sup>) أى الجليلة المقدسة، والمراد بها

(١) قول المصنف «أَسْمَاؤُهُ» مبتدأ، و«العظيمة» صفة له، وقوله فيما يلى «قديمة»  
خبر المبتدأ، وقوله «كَذَا» جاز ومجرور يتعلق بمحذوف خبر مقدم، وقوله «صفاته»

مبتدأ مؤخر ، وجملة هذا المبتدأ وخبره انترامية بين المبتدأ السابق وخبره ، والمراد تشبيه  
 الصفات بالأسماء في القدم ، وكلام شارح رحمه الله تعالى يشير إلى إعراب آخر غير الذي  
 ذكرناه ، وحاصله أن خبر مبتدأ المتقدم وهو « أسماء » محذوف بدل عليه خبر مبتدأ  
 المتأخر وهو « صفاته » وقوله « قديمة » خبر عن « صفاته » وللمبتدأ المتأخر صفة محذوفة بدل  
 عليها صفة المبتدأ المتقدم ، وكأنه قال : وأسماء العظيمة قديمة عندما معبر أهل السنة ، كما  
 صفاته العظيمة قديمة ، فقد حذف من كل جملة مثل ما ثبت في الجملة الأخرى ، وهذا ، مع  
 من البديع يسمى الاحتباك ، ومعنى العظيمة اجبلة المقدسة ، هي المظهرة عن أن يسمى بها  
 غيره ، أو المظهرة عن أن تسمى بما لا يليق أو المظهرة عن أن تذكر عن غيره ، حقه تعظيم ،  
 وتعظيم أسمائه تعالى بأحد هذه المعاني مجمع عليه ، والمراد أن كل اسمه تعالى تركل صفة  
 السعة أو الثمانية - على الخلاف السابق - قديمة ، وبعبارة أسماءه تعالى من وضع حديثه له ، وليست  
 صفاته حادثه له ؛ لأنها لو كانت حادثه - لم يزم قيام الحوادث بذاته تعالى ، ولزم أيضا أن يكون  
 سبحانه وتعالى غريبا عنها في الأزل ، ولزم أيضا افتقارها إلى من يصفه أو يسميه بها ، وهو  
 يناقض وجوب العي المطلق ، وهو انتماء الحوادث مطلقا ، وهذا يسمى المنطق ليس ثابتا بل  
 تعالى ، بخلاف العي المقيد بصفة الحوادث فيه ثابتا لمخلوقات ، وحرج قول المفسر  
 « صفات ذاته » صفات الأفعال ، فإن فيها خلافا ، ولذا مرة - إلى أنه ليس شيء من صفات  
 الأفعال بقديم ، والمأزبية على أن صفات الأفعال قديمة كمصداق للمعاني ، وإنما كانت صفات المعنوية  
 حادثه عند الأشاعرة لأنها عند التحقيق عديمات لطائف القدرة التنجزية الحادثة ، وكانت قديمة  
 عند المأزبية لأنها عديمات عين صفة الكوثر القديمة ، وأما الصفات السلبية كالقدم فهي قديمة  
 أو زلية إن قلنا ، لفرق بين القديم والأزلي ، كما سبق لنا تقريره ، وإلى هذا يحتاج قول  
 الشارح « وحرج بإصانة المصنف إلى الذات السلبية » إلى البيان ، فيما أن يكون الشرع  
 درج على قول بغير فرق بين القديم والأزلي ، ففي قدم الصفات السلبية وهو يذهب إلى  
 أزليتها ، وإما أن يكون ذكرها في هذا الموضع سبق لذكر العلامة الأمير ، وقد اختلف  
 العلماء في تفسير معنى القدم في هذا الموضع ، والذي انحط عليه كلام العلامة المملوك أن القدم  
 هنا ليس بمعنى عدم الأولوية ، بل بمعنى أنها موضوعة قبل الخلق ، خلافا للمعتزلة ، ومعنى  
 ذلك أن الله تعالى وضعها لنفسه قبل إيجاد الخلق ، ثم ألهمها ملائكته ، ثم ألهمها خلقه  
 فأعرف ذلك .

مادل على مجرد ذاته ، كالله ، أو باعتبار الصفة ، كالعالم والقادر ، قديمة التسمية بها ؛ فهو الذي سمي بها ذاته أزلا ( كذا صفات ذاته ) أي القائمة بذاته تعالى ، وهي السبع السابقة . مثل الأسماء عندنا ؛ فهي ( قديمة ) أي يجب لها القدم بمعنى عدم مسبوقيتها بالعدم : أي فليست من وضع الخلق له ؛ لأنها لو لم تكن قديمة لكانت حادثة ؛ فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ، ويلزم كونه تعالى كان عارياً عنها في الأزل ، ويلزم افتقارها إلى مخصص ، وهو يشافي وحوب الغنى المطلق ، وخرج بإضافة الصفات إلى الذات السلبية والفعلية ؛ فليس شيء منهما بقديم عند الأشاعرة ، ولا قائم بذاته تعالى .

وأصل الذات ذَوُو ؛ فحذفت الميم لكرهية الواوين ، ثم قلبت اللام ألفاً وأحق بها التاء المجرورة ، والله أعلم .

( وَاخْتَبِرَ ) أي واختار جمهور أهل السنة ( أن أسماء ) المراد بها مقابل الصفة ( تَوْفِيقِيَّةٌ ) أي : تعليمية يتوقف<sup>(١)</sup> جواز إطلاقها عليه تعالى على تعليم

(١) أراد أن جمهور أهل السنة ذهبوا إلى أن أسماء تعالى توقيفية وكذا صفاته ، ومعنى كونها توقيفية أنه لا يجوز لأحد أن يثبت لله تعالى صفة أو يسميه سبحانه باسم إلا أن يرد نص عن الله أو رسوله يبيح إطلاق هذا الاسم أو اتصافه بهذه الصفة ، ويجب أن تعلم قبل ذلك أن كلا من الاسم والصفة إما أن يشتمل على كمال محض لا يشوبه نقص ولا تشبيه ، وإما أن يدل على كمال مع شائبة تشبيه ؛ فإن كان كل من الاسم والصفة يدل على كمال مشوب بنوع تشبيه فقد أجمع العلماء على أنه لا يجوز أن يطلق على الله تعالى واحد منهما بغير إذن ، فإن ورد الإذن أطلقناه عليه وتبيننا عنه ما خالطه من شائبة التشبيه ، وإن كان كل من الاسم والصفة يدل على الكمال المحض فأهل السنة على أنه لا يجوز أن يطلق على الله واحد منهما إلا بإذن خاص ، وذهب المعتزلة إلى جواز إثبات ما كان الله تعالى متصفاً به ما دام لا يؤم نقصا ، ومال إليه القاضي أبو بكر الباقلاني ، وتوقف فيه إمام

الشارع وإذنه في ذلك ، بأن يسمع من لسانه بطريق صحيح أو حسن أو بإذن في استعماله كذلك ؛ فما أذن في إطلاقه واستعماله مما لم يكن إطلاقه مؤمرا نقصا بل كان مشعرا بالمدح جازا اتفاقا ، وما لا فعل المنع والتحریم ؛ إذ لا يجوز أن يُسمى النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس من أسمائه ، بل لو سمى واحد من أفراد الناس بما لم يسم به أبوه لما ارتضاه ؛ فالبارئ تعالى أولى ، وليس الكلام في أسمائه الأعلام الموضوعية في اللغات ، وإنما الخلاف في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال (كذا الصفات) وهي : ما دل على معنى زائد على الذات ، أي أنها مثل الأسماء في أن المختار أن إطلاقها عليه تعالى بالشرط السابق يتوقف على الإذن الشرعي (فأحفظ السَّمْعِيَّة) أي : إذا عرفت أن إطلاق الأسماء والصفات عليه تعالى

الحرمين ، و فرق العزالي بين الاسم والصفة ، فقال : يجوز إطلاق الصفة — وهي — دل على معنى زائد عن الذات — ومنع إطلاق الاسم — وهو ما دل على نفس الذات — والحاصل أن علماء الإسلام اتفقوا على جواز إطلاق الأسماء والصفات على الباري عز وجل إذا ورد بها الإذن من الشارع مطلقا ، وعلى امتناع إطلاق واحد منهما عليه إذا ورد اللع من إطلاقه ، واتفقوا أيضا على عدم حواز إطلاق واحد منهما إذا كان يدل على كمال مشوب بما لا يجوز عليه تعالى ولم يرد به الإذن ، فهذه ثلاث مسائل اتفقوا عليها ، وبحل اختلافهم مسألة واحدة ، وهي فيما لم يرد عن الشارع نص بالإطلاق أو باللع منه وكان الاسم أو الصفة يدل على كمال محض ، وما ورد الإذن بإطلاقه عليه تعالى وهو موم بحسب وضع اللغة ويجب على ما قدمنا تأويله بمعنى لا يوم : الصبور ، والشكور ، والحليم ؛ فإن الصبور يوم وصول مشقة له تعالى بحسب أصل وضع اللغة ؛ لأن الصبر عند أهل اللغة « حبس النفس على المشاق » لكنه يطلق ويفسر بمعنى يليق به تعالى ؛ فالصبور — على هذا — هو الذي لا يسجل بعقوبة من عصاه ، والشكور يوم وصول إحسان إليه من خلقه ؛ لأن معنى الشكر لغة الثناء على المحسن ؛ فيفسر في حقه سبحانه بمعنى يليق به ، وهو الذي يجازى على قليل الطاعات بكثير الدرجات ، ويعطى بسبب العمل في الدنيا وهي أيام معدودة ضما في الآخرة غير معدودة ، والحليم يوم وصول أذى إليه تعالى ، وهو سبحانه لا يصل إليه أذى ؛ فيفسر الحليم في حقه ⑤ بالذي لا يسجل بعقوبة من عصاه ، فيرجع لمعنى الصبور ، وهلم جرا .

يتوقف على الإذن الشرعي فامتنع من إطلاق ما لم يثبت صماعُ إطلاقه عليه تعالى منها ، ولا تتجاوز السمعية ، سواء أوهمت كالصبور والشكور والحليم ، أو لم تؤم كالعالم والقادر ، والمراد بالسمعية ما ورد به كتاب أو سنة صحيحة أو حسنة أو إجماع : لأنه غير خارج عنها ، بخلاف السنة الضعيفة والقياس أيضا إن قلنا إن المسألة من العمليات ، أما إن قلنا إنها من العمليات فالسنة الضعيفة كالحسنة إلا الواهية جداً ، والقياس كالإجماع .

ولما قدم أنه سبحانه <sup>(١)</sup> وجبت مخالفتُهُ للحوادث عقلا وسمعا ، وورد في

(١) في عبارة المصنف في هذه المسألة ألفاظ يجب بيانها قبل الخوض في شرح هذا الموضوع ؛ فيجب أولا بيان المراد من النص ومن التشبيه ، والمراد من التفويض ، والمراد بالسلف والمراد بالخلف ، ثم بيان ما اتفق عليه الفريقان ، وما انفرد به أحدهما . أما النص فالمراد به في هذا الموضع ما قابل الإجماع والقياس والاستنباط ، وهو منحصر في الدليل من الكتاب أو السنة ، سواء أكان صريحا أم ظاهرا ، وليس المراد به ما قابل الظاهر كما هو مصطلح علماء أصول الفقه ، وهو : ما أفاد معنى لا يحتمل غيره ؛ إذ لو كان هذا المعنى هو المراد هنا لما أمكن تأويله .

والمراد من التشبيه في هذا الموضع : المشابهة للحوادث ، وليس المراد به المعنى المصدري وهو فعل الفاعل .

والمراد من التأويل هنا حمل اللفظ على خلاف ظاهره ، مع بيان المعنى المراد ؛ فيكون المطلوب من المكلف شيان : أحدهما أن يحكم بأن اللفظ معصوف عن ظاهره ، وثانيهما أن يؤول اللفظ تأويلا تفصيليا : بأن يكون فيه بيان المعنى الذي يظن أنه المقصود من اللفظ والمراد من التفويض صرف اللفظ عن ظاهره ، مع عدم التعرض لبيان المعنى المراد منه ، بل يترك ويقوض علمه إلى الله تعالى ، بأن يقول : الله أعلم بمراده .

والمراد من السلف من كانوا من أهل العلم قبل نهاية القرن الثالث الهجري أو الخامس وهم الصحابة والتابعون وتابعوهم والأئمة الأربعة وكبار علماء مذاهبهم .

والمراد بالخلف من كان من العلماء بعد نهاية القرن الثالث الهجري أو الخامس

واعلم أنه اشهر في ألسنة العلماء أن طريقة الخلف في هذه المسألة أسلم ، وطريقة الخلف  
 أعلم وأحكم ، ووجهه أن طريقة السلف تشمل على السلامة من تعيين معنى لا يستطيع أن  
 تقول : إنه مراد الله تعالى ، وطريقة الخلف تشمل على مريد الإيضاح والرد على الخصوم  
 واعلم أيضا أن السلف والخلف متفقون على التأويل الإجمالي ، وهو صرف نص  
 للوهم عن ظاهره ، بسبب أن ظاهره بحسب معناه اللغوي المعروف في الشارع محال عليه  
 تعالى ، لكنهم يختلفون فيما وراء ذلك ، يختلفون في التعرض لذكر المعنى المراد من النص ،  
 فالسلف لا يتعرضون لبيانها ، والخلف يتعرضون لبيانها .

وحاصل هذه المسألة أنه إذا ورد في القرآن الكريم أو في السنة المطهرة ما يشعر بإثبات  
 الجهة أو الجسمية أو الصورة أو الجارحة أو نحو ذلك مما هو من لوازم الحوادث فإن أهل  
 هذه الملة المحمدية خلفهم وسلفهم متفقون على وجوب صرف هذا النص عن ظاهره الذي  
 يدل اللفظ عليه بحسب اللغة ؛ لأنه يجب تربيته الله تعالى عما يدل عليه ظاهر هذا اللفظ ، وخلف  
 في هذه المسألة جماعة اشتهروا باسم « الجسمية » اذكروهم يثبتون أنه تعالى ما هو من لوازم  
 الأجسام ، تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا سبحانه ليس كمثل شيء وهو السميع البصير  
 فما يوم الجهة قوله تعالى ( يخافون ربهم من فوقهم ) فالسلف يقولون : نزه الله تعالى  
 عن أن يكون في جهة ، وتثبت له فوقية كما أثبتنا لنفسه ولكنها فوقية لا تعلم حقيقتها ،  
 والخلف يقولون : المراد بالفوقية معنى يليق به سبحانه ، وهو التعالي في العظمة ، فانه في  
 يخاف الملائكة ربهم من أجل تعاليه في العظمة ، ومنه قوله تعالى : ( الرحمن على العرش  
 استوى ) فالسلف يقولون : ثبت له استواء كما أثبتت لنفسه ، ولكنه استواء لا يعلم حقيقته  
 إلا بكونه لا يشبه استواء الحوادث المتقضى لما يقتضيه من الكون في جهة ، والخلف يقولون :  
 المراد بالاستواء الاستيلاء والملك ، وقد نقل أن رجلا سأل مالك بن أنس الإمام رضى الله  
 تعالى عنه عن هذه الآية فأطرق مليا ثم قال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ،  
 والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وما أظنك إلا ضالا ، ثم أمر به فأخرج ،  
 وروى أن الزمخشري سأل الغزالي عن هذه الآية ، فأجابه بقوله : إذا استحال أن تعرف  
 نفسك بكيفية أو أينية فكيف يليق بجلوديتك أن تصفه تعالى بأين أو كيف وهو مقدس  
 عن ذلك ؟

وما يوم الجسمية قوله تعالى : ( وجاء ربك ) وقوله صلى الله عليه وسلم — فيما رواه

البخارى ومسلم — : « ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير ويقول : من يدعوني فاستجب له ؟ من يسألي فأعطيه ؟ من يستعمرني فأغفر له ؟ » قالسلف يقولون : محيى ، ونزول لانعلمها ، والخلف يقولون : المراد بالآية : وهاء عذاب ربك ، أو أمر ربك ، والمراد بما فى الحديث ينزل ملك ربك ، أو نحو ذلك .

وبما يوم الصورة أن أحمد والبخارى ومسلم رووا أن رجلا ضرب عبده فنهاه النبي صلى الله عليه وسلم ، وقال : « إن الله تعالى خلق آدم على صورته » قالسلف يقولون : صورة لانعلمها ، والخلف يقولون : المراد بالصورة الصفة من سمع وبصر وحياة ؛ فهو على صفته فى الخلقة . وإن كانت صفته تعالى فربعة وصفة الإنسان حادثة ، وهذا كله منى على أن الضمير فى « صورته » عائد على الله تعالى ، وهو ما تقتضيه رواية أخرى وردت فى الحديث : « إن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن » ومن العلماء من جعل الضمير عائداً على الأنح المصرح به فى رواية لمسلم بلفظ « فإذا قاتل أحدكم أحاه فليحتب الوجه » فإن الله تعالى خلق آدم على صورته « أى إذا كان كذلك فينبغى احترامه بانقاء الوجه ، وقد روى أنه بلغ أحمد بن حنبل إمام أهل السنة أن أبا ثور قال فى حديث : « إن الله تعالى خلق آدم على صورته » : إن الضمير عائد إلى آدم ، فهجره ، فأناه أبو ثور ، فقال أحمد : أى صورة كانت لأدم بخلافه عليها ؟ كيف تصنع بقوله : « خلق الله آدم على صورة الرحمن » ؟ فاعتذر إليه ، وتاب بين يديه . قال أبو رجاء عفر الله تعالى له ولوالديه . والحاصل أن العلماء فى مرجع الضمير فى هذا الحديث ثلاثة أقوال : الأول : أن الضمير عائد إلى آدم ، وهو ما كان يقول به أبو ثور ، ومضاه أنه سبحانه أوحده على الصورة التى اقتضى علمه أن يكون عليها عند وجوده ، وهو معنى مستقيم مع هذا التأويل ، والثانى أن الضمير يعود إلى الأنح المضروب ، ومضاه أن الله تعالى خلق آدم أنا البشر على صورة هذا العبد ، وأنت أيها الضارب ابن آدم ، فما ينبغى لك أن تصر ب صورة أهلك ، وقد يكون المراد إنكم جميعاً أولاد آدم وقد ملكك الله بعض إخوانك فلا تتعظم عليه ، كما ورد فى حديث آخر « كلهم لآدم ، وآدم من تراب » وفى حديث آخر « إخوانكم خولكم » وفى الحديث ما يؤيد هذا للمعنى أقوى تأييد ، والقول الثالث : أن الضمير يعود إلى الله تعالى ، وهو ما كان أحمد رضى الله عنه يقول ، وتأويله على ما سبق ذكره ، وبقي عندى فى رواية « إن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن » وجه آخر ، وهو ألا يكون المراد من « الرحمن » هو الله تعالى كما فهم أحمد رضى الله تعالى عنه ،

القرآن والسنة ما يشمر بإثبات الجهة والجسمية له تعالى ، وكان مذهب أهل الحق من السلف والخلف تأويل تلك الظواهر : لوجوب تزييمه تعالى عما يدل عليه ذلك الظاهر اتفاقاً من أهل الحق وغيرهم - أشار إلى ذلك مقدماً طريق الخلف لأرجحيته فقال : ( وَكُلُّ نَصْرٍ ) أى : لفظ ناصٍ ورد في كتاب أو سنة صحيحة ( أَوْ هَمَّ التَّشْبِيهِ ) باعتبار ظاهر دلالة : أى أوقع في الوم صحة القول به ؛ فمنه في الجهة « يَخْفَوْنَ رَبَّهُمْ مِنْ قَوَائِمِهِمْ » وفي الجسمية « هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ » « وَجَاءَ رَبُّكَ » وحديث المصحيحين « يَنْزِلُ رَبُّنَا كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا » وفي الصورة « إِنْ اللَّهُ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ » وفي الجوارح « وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ » « يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ »

ولكن المراد الذات للتصفة بالوصف الدال على الرحمة . والمراد أن الله تعالى فطر أبناء آدم على صفة الرحمة ؛ فمن خالف ذلك كان خارجاً عن مقتضى الجيلة الإنسانية إلى صفات الحيوانية من القسوة والوحشية ، بطريق قوله عليه الصلاة والسلام « كل مولود يولد على الفطرة ثم أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » فمراده صلى الله عليه وسلم - على هذا - إثارة الشفقة على أخيه ، هذا ما ظهر لي ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

ومما ورد مما يؤم الجوارح قوله تعالى : ( وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ) وقوله جل ذكره : ( يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ) وقوله عليه الصلاة : « إِنْ قُلُوبُ بَنِي آدَمَ كُلِّهَا كَقَلْبٍ وَاحِدٍ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ » فالسلف يقولون : لله وجه ويد وأصابع لانطباعها إلا بأنها لا تشبه شيئاً مما يطلق عليه هذا الاسم منا كما أن له سمعاً وبصراً وكلاماً لا يشبه شيئاً مما تطلق عليه هذه الأسماء بالنسبة لنا ، والخلف يقولون : المراد بالوجه الذات ، وباليد القدرة ، والمراد بقوله عليه الصلاة والسلام « بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ » بين صفتين من صفاته وهما القدرة والإرادة ، وهكذا ، ويمكنك أن تعرف بعد هذا كيف توجه كل نص مما يمكن أن تطاع عليه في القرآن أو السنة على مذهب السلف والخلف ، والله الهادي إلى سواء السبيل .



(أَوَّلُهُ) وجوباً، بأن تَحْمِلَهُ على خلاف ظاهره، والمراد أَوَّلُهُ تفصيلاً مُعَيَّنًا  
 به المعنى الخاص، أخذاً من المقابل الآتي كما هو مختار الخلف من المتأخرين،  
 فتؤولُ الفوقية بالتعالى في المظنة دون المسكان، والإتيان بإتيان رسول عذابه  
 أو رحمة وثوابه، وكذا النزول، وحديث «إن الله خلق آدم على صورته»  
 ضميره يرجع إلى الأخ المصرح به في الطريق الأخرى التي رواها مسلم بلفظ  
 «إذا قاتل أحدكم أخاه فليجنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته»  
 والمراد بالصورة الصفة، والوجه بالذات، أو بالوجود، واليد بالقدرة، وأشار  
 لتنويع الخلاف بقوله (أو فَوْصٌ) عِلْمُ المعنى المراد من ذلك النص تفصيلاً  
 إليه تعالى، وأَوَّلُهُ إجمالاً كما هو طريق السلف (وَرُمُ) أى اقْصِدْ واعتقد مع  
 تفويض عِلْمِ ذلك المعنى (تَنْزِيهاً) له تعالى عما لا يليق به؛ فالسلف ينزهونه  
 سبحانه عما يُورِثهم ذلك الظاهر من المعنى المحال، ويُفَوِّضُونَ عِلْمَ حقيقته  
 على التفصيل إليه تعالى، مع اعتقاد أن هذه النصوص من عنده سبحانه؛  
 فظهر مما قررنا اتفاق السلف والخلف على تنزيهه تعالى عن المعنى المحال  
 الذي دلَّ عليه ذلك الظاهر، وعلى تأويله، وإخراجه عن ظاهره المحال، وعلى  
 الإيمان بأنه من عند الله جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم، لكنهم  
 اختلفوا في تعيين محمل له معنى صحيح وعدم تعيينه، بناء على أن الوقف على  
 قوله تعالى «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» أو على قوله «وما يعلم تأويله إلا الله» .  
 ثم شرع<sup>(١)</sup> في مسألة خلق القرآن فقال: (وَنَزَّهَ الْقُرْآنُ) أى: ويجب

(١) قد قدمنا في مبحث صفة الكلام أن منعب أهل السنة والجماعة أن كلاماً من كلام

الله « و » القرآن « يطلق بإطلاقين ؛ فأما « كلام الله » فيطلق ويراد به الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى التي ليست بصوت ولا حرف ، وهو بهذا المعنى قديم ، ويطلق بإطلاق آخر ويراد به القرآن الكريم الذي تلاوه بالسنتنا وبسمعه بعضنا من بعض ونكتبه بأيدينا في مصاحفنا ، ووجه إطلاق « كلام الله » على القرآن للتلو أنه دال على الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى ، أو أنه سبحانه هو الخالق له على هذا النظم بهذه الألفاظ وهذا الترتيب المعجز وليس لأحد فيه شيء ما ، وقد أطلق الله تعالى على القرآن الكريم « كلام الله » بهذا المعنى في قوله سبحانه : ( وإن أحد من الشركين استحاركَ فأجره حق يسمع كلام الله ) وأطلقت عائشة الصديقية « كلام الله » على المكتوب في المصحف في قولها « ما بين دفتي المصحف كلام الله » ونسب هذا إلى كثير من الصحابة ، وأما « القرآن » فيطلق أيضا بهذين الإطلاقين ؛ فتارة يطلق ويراد به الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى ، وتارة يطلق ويراد به ما تلاوه ونكتبه وبسمعه بعضنا من بعض لما ذكرنا في إطلاق « كلام الله » فإن أطلق بالمعنى الأول - وهو الصفة القديمة - فهو قديم ، وإن أطلق بالمعنى الثاني فهو مخلوق ، ومع أن كلام « القرآن » و « كلام الله » يطلق تارة على الصفة القديمة وتارة أخرى على التلو للمفوظ به فإن الأكثر إطلاق لفظ « القرآن » على التلو للمفوظ به ، والأكثر إطلاق لفظ « كلام الله » على الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى ، ولهذا فسر الناظم القرآن بكلام الله في قوله « ونزه القرآن أي كلامه » حتى يكون أظهر في المراد ، وقد ذكرنا - مع ذلك - أن آفة هذه الأمة تخرجوا أن يصفوا القرآن بالحدوث مخافة أن يقابروا إلى أذهان العامة أن الصفة القائمة بذاته حادثة لأن « القرآن » لفظ مشترك بين هذين المعنيين ، وقدما أن المعزلة ذهبوا إلى أن « القرآن » و « كلام الله » حادثان ، وأنه لا معنى لهما إلا الكلام المرتب المشتمل على الأصوات والحروف ، ولهذا منعوا أن يتصف الله تعالى بالكلام وقولوا : إن معنى كلامه أنه خلق الكلام في بعض الأحرام كالجيل أو الشجرة أو نحوهما ، ومراد المصنف هنا أن يقول : إن القرآن بمعنى كلامه تعالى ، أي بمعنى الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى ، مما يجب على المكلف أن يعتقد « دمه » وينزهه عن الحدوث كما هو مذهب أهل السنة ، وأما القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرؤه فهو مخلوق ، ومع كونه مخلوقا بمنع أن يقال « القرآن » مخلوق « ويراد اللفظ الذي تلاوه إلا في مقام التعليم ؛ لأنه ربما أوهم أن القرآن بمعنى كلامه تعالى أي صفته القديمة مخلوق ، ولهذا الإيهام امتعت الأئمة من القول بمخلوق

عليك أيها المكلف أن تنزه القرآن (أى كَلَامَهُ) النفس الأزلى القائم بذاته تعالى (عَنِ الْخُذُوثِ) أى الوجود بعد العدم؛ فليس مخلوقاً، ولا قائماً بمخلوق، بل هو صفة ذاته العلية؛ لم أعلم من امتناع قيام الحوادث بذاته، واغترورة النظم عبر بالحدوث عن الخلق (وَاحْذَرِ انْتِقَامَهُ) أى انتقام الله منك وعقابه لك إن قلت بحدوثه.

ثم أشار إلى تأويل ما أوم ظاهره الحدوث بقوله : وإذا تحققت ما سبق (فكل نص<sup>(١)</sup>) أى ظاهر من الكتاب والسنة (لِلْخُذُوثِ دَلَالاً) أى : دل

القرآن ، وقد وقع في هذا الموضوع امتحان كبير لحق كثير ، وأشهر من امتحن بذلك الإمام الماهر لسنة رسول الله أحمد بن حنبل رضى الله تعالى عنه ، فقد حبس وضرب على أن يقول « القرآن مخلوق » فأبى ، ولم يقبل أن يقول هذه الكلمة — مع كونها صحيحة بأحد معنيين — مخافة أن تحمل على معنى عبر الجائز ، ومن ابتلى بهذه الحجة أبو يعقوب يوسف ابن يحيى المصري ، المعروف بالبويطى ، صاحب الإمام الشافعى ؛ فإنه حمل من مصر إلى بغداد وطلب إليه أن يقول « القرآن مخلوق » فلم يجب إلى ما دعى إليه ، وقال : القرآن هو كلام الله غير مخلوق ، حبس ، ومات في السجن يوم الجمعة قبل الصلاة سنة إحدى وثلاثين ومائتين ، وخرج البخارى إمام أهل الحديث فاراً من هذه الفتنة ، وقال : اللهم اقبضني إليك غير مفتون ، فمات بعد أربعة أيام ، وسجن عيسى بن دينار عشرين سنة . وسئل الشعبي عن هذا ، فقال : التوراة والإنجيل والزبور والفرقان ، هذه الأربعة حادثة ، ورفع أصابع يده الأربعة مشيراً ، فتركوه . وهذا من المعارض التي فيها مندوحة عن الكذب ، وينسب مثل هذه الحكاية إلى الإمام الشافعى ، رضى الله تعالى عنه .

(١) أراد بهذا الكلام الرد على ما نمسك به للمعتزلة القائلون بأن القرآن مخلوق أو حادث فإن جمهورهم كان يقول « القرآن مخلوق » واشتهرت الحجة التي تحدثنا عنها بعض الحديث بمعة « القول بخلق القرآن » ولكن محمداً البلخي — وهو من المعتزلة أيضاً — كان يخرج من كلمة الخلق ، ويلتزم التعبير بحدوث القرآن ، ويذهب أن كلمة الخلق توهم الاختلاق ، وهو الكذب ؛ لكون الادة واحدة ، فهو كمن فر من للطرف فوقف تحت للبراب ؛ لأن

على حدوث القرآن مثل « إنا أنزلناه في ليلة القدر » ، « إنا نحن نزلنا  
 الذِّكْرَ » ( أنجيل ) أيها الشَّيْءُ ( عَلَى ) القرآن بمعنى ( اللفظ ) المنزل على نبينا  
 صلى الله عليه وسلم ( الذي قد دَلَّ ) على تلك الصفة القديمة القائمة به عز وجل ،  
 يعني أن كل ظاهر من الكتاب والسنة يزد دَالاً على حدوث كلام الله تعالى  
 فإنه عندنا محمول على أن المتصف بذلك إنما هو اللفظ الدال على الكلام  
 النفسى ، لا على المعنى النفسى القديم القائم بذاته تعالى ؛ لأنه لا نزاع في  
 إطلاق لفظى « القرآن » و « كلام الله تعالى » - إما بطريق الاشتراك ، وهو

الخلق والحدوث بمعنى واحد ، تعالى الله عما يقول المبطلون علواً كبيراً ! والمراد من كل  
 ماورد في الكتاب الكريم والسنة النبوية من الصوص الدالة بظاهرها على أن كلام الله  
 حادث أو على أن القرآن حادث فإنه يجب على المكلف أن يحمله على أن المراد به اللفظ  
 المنزل على نبينا صلى الله عليه وسلم المتعبد بتلاوته المتحدى بأقصر سورة منه . وذلك مثل  
 قوله سبحانه وتعالى : ( إنا أنزلناه في ليلة القدر ) وقوله : ( إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له  
 لحافظون ) وقوله سبحانه : ( ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون  
 لاهية قلوبهم ) والذى ذكره العلماء أن الله تعالى خلق القرآن في اللوح المحفوظ ، ثم أنزله  
 إلى سماء الدنيا في مكان منها يقال له بيت العزة ، وهذا هو المشار إليه بقوله سبحانه : ( إنا  
 أنزلناه في ليلة القدر ) أى الليلة المباركة العظيمة الشأن ، ثم كان يوحى إلى جبريل أن ينزل  
 بما اقتضت إرادته إنزاله على الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم ، فبلغه جبريل رسول الله  
 مفرقا بحسب مقتضيات الأحوال والوقائع ، والحاصل أنه ينبغي للمكلف أن يحمل كل كلام  
 ورد في القرآن أو السنة وهو دال بظاهره على حدوث القرآن أو حدوث كلام الله - على اللفظ  
 المتلو ، لا على الكلام النفسى لأنه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ، وأنه لا يجوز أن يقال  
 « القرآن محدث » أو « القرآن مخلوق » أو « كلام الله محدث » أو « كلام الله مخلوق »  
 ولو مع قصد المتلو ، إلا في مقام التعليم ، تأسيًا بأئمة هذه الأمة ، ومخافة أن يفهم من إحدى  
 هذه العبارات مالا يجوز ؛ فهو من باب سد الذرائع .

الأرجح ، أو المجاز والحقيقة - على هذا المؤلف ، الحادث ، كما هو المتعارف عند العامة والقراء والأصوليين ، وإليه ترجع الخواص التي هي من صفات الحروف وعوارض الألفاظ ، وكلام الله تعالى بهذا المعنى : ذكر ، ومحدث ، وعربي ، ومنزل على النبي صلى الله عليه وسلم ، ومثلو ، ومزتب ، وفصيح ، وبلغ ، ومُعْجَز ، ومشتمل على مقاطع ومبادئ وغير ذلك .

ثم شرع في ثالث أقسام<sup>(١)</sup> الحكم لعقلي المتعاطفة به تعالى المتقدمة في قوله « فكل من كاف شرعاً وجباً عليه أن يعرف ما قد وجباً لله والجائر والمتنعا » وهو ما يستحيل في حقه عز وجل فقال ( و ) يجب شرعاً أن يستقد أنه ( يستحيل ) عليه سبحانه ( ضد ذي الصفات<sup>(٢)</sup> ) المتقدمة بأمرها ، نفسية

(١) أجل الصنف ما يجب على المكلف أن يعرفه بالنسبة لله تعالى ، فيما سبق بقوله « فكل من كاف شرعاً وجباً عليه أن يعرف ما قد وجباً لله ، والجائر ، والمتنعا » فذكر الواجب في حقه سبحانه أول ما يجب معرفته ، ثم عقبه بذكر الجائر في حقه سبحانه ، ثم ذكر أنه يجب على المكلف معرفة ما يستحيل عليه تعالى ، وعبر عنه بالمتنعا ، هذا في الإجمال السابق ، فلما أراد تهصيل ما يجب معرفته بدأ منها بالواجبات ، ثم أردفه بذكر المستحيل ، فهو ثان في التفصيل ، وثالث في الإجمال التقدم ، فأعرف ذلك .

(٢) الضد له معنيان : أحدهما عرقي ، والآخر لغوي ، فأما معناه العرقي فهو « الأمر الوجودي الذي لا يجتمع مع ضده ، وقد يرتفع هو وضده » ولا تصح إرادة هذا للمعنى في هذا الوضع ؛ لأن من الأضداد المستحيلة في حقه تعالى ما ليس وجودياً كالفناء ، وأما المعنى اللغوي فالضد بطلق لفظة على مطلق المنافي ، سواء أكان وجودياً أم كان عديمياً ، وهذا المعنى هو الذي تصح إرادته هنا ؛ فيستحيل عليه تعالى العدم ، وهو ضد الوجود ، ويستحيل عليه الحدوث وهو ضد القدم ، ويستحيل عليه الفناء أي طرو العدم . وهو ضد البقاء ، ويستحيل عليه المائلة للحوادث ، وهو ضد المخالفة للحوادث ، والمائلة للمستحيلة تصور بأن يكون جرمًا سواء أكان مركباً ويسمى جبها أم كان غير مركب ويسمى جوهرًا فردًا ، أو بأن يكون عرضًا

كانت أو سلبية ، معاني كانت أو معنوية ( في حقّه ) أى : في الحكم الواجب له تعالى ؛ فلا يتصور في العقل ثبوت شئ ومن أضدادها له تعالى ؛ إذ المستحيل ما لا يتصور في العقل ثبوته ، فيستحيل عليه تعالى العدم ، والحدوث ، وضرو العدم ، وهو الفناء ، والمماثلة للحوادث : بأن يكون جريماً تأخذ ذاته العملية قدراً من الفراغ المتحقق أو المتوهم ، أو يكون عرضاً يقوم بالحرم ، أو يكون في جهة للجريم ، أو له هوجبة ، أو يتقيد بمكان أو زمان ، أو يتصف ذاته المقدسة بالحوادث أو بالصغر أو بالكبر ، أو يتصف بالأغراض في الأفعال أو الأحكام ، وأن لا يكون تعالى قائماً بذاته : بأن يكون صفة تقوم بمحل ، أو يحتاج إلى مخصص ، وأن لا يكون واحداً : بأن يكون مركباً في ذاته ، أو يكون له مماثل في ذاته أو صفاته ، أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل

---

يقوم بالجرم ، أو بأن يكون في جهة للحرم ؛ فليس فوق العرش ولا تحته ولا عن يمينه ولا عن شماله ونحو ذلك ، وقد عرفت مذهب الخلف والسلف في بيان معنى قوله تعالى ( الرحمن على العرش استوى ) أو بأن يكون في مكان ما أو يتقيد بالزمان ، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في الكلام على إثبات معالفته تعالى للحوادث ، ويستحيل عليه ألا يكون قائماً بنفسه بأن يحتاج إلى محل يقوم به أو مخصص ، وهو ضد قيامه بنفسه ، ويستحيل عليه أن لا يكون واحداً بأن يكون مركباً في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته أو يكون في صفاته تعدد من نوع واحد كقدرتين وإرادتين أو يكون لأحد صفة تشبه صفته أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الأفعال ، وهذا كله ضد الوجدانية ، ويستحيل عليه أن يكون عاجزاً عن ممكن ما ، وهذا ضد القدرة ، ويستحيل عليه أن يوجد أو يعدم شيئاً من العالم مع كراهيته أو مع التدهول أو التهمة ، وهذا ضد الإرادة ، ويستحيل عليه الجهل وما في معناه كالظن والشك والوهم والنوم ، وهذا ضد العلم ، ويستحيل عليه الموت ، وهذا ضد الحياة ، ويستحيل عليه البكم النفس ، وهو ضد الكلام ، ويستحيل عليه العمى ، وهو ضد البصر ، ويستحيل عليه أيضاً كونه عاجزاً وكونه مكرهاً وكونه جاهلاً - إلخ

من الأفعال ، أو أن يكون عاجزاً عن ممكن ما ، أو أن يوجد شيء من العالم مع كراهته لوجوده : أى عدم إرادته له تعالى ، أو مع الذهول أو الغفلة ، أو التعميل أو الطبع ، والجهل وما فى معناه بمعلوم ما ، والموت ، والبكم ، والصمم والعشى ( كالكون ) أى : كاستحالة حلوله تعالى ووجوده ( فى ) إحدى ( الجهات ) الست ، وهي : الفوق ، والتحت ، واليمين ، والشمال ، والوراء ، والأمام ؛ لوجوب مخالفته للحوادث .

ثم شرع فى ثانى أقسام الحكم العقلى المتقدمة فقال <sup>(١)</sup> : ( وَجَائِزٌ ) - وهو

(١) لما فرغ من الكلام على الواجب فى حقه تعالى والاستحيل شرع يشكك على الجائز الذى هو الثانى فى الإجمال السابق ، وإنما أحره فى التفصيل لأن الكلام عليه أطول من الكلام على المستحيل ، وقول المصنف « وحائز » خبر مقدم ، وقوله « ما أمكن » أى الذى أمكن : مبتدأ مؤخر ، وقوله « إيجاداً » تمييز محول وأصله مبتدأ ، وقوله : « إعداماً » معطوف على التمييز بماعطف مقدر ، والأصل الأصل لهذا الكلام : وإيجاد ما أمكن أو إعدامه حائز فى حقه تعالى ، ثم حذف المضاف - وهو إيجاد - وماعطف عليه ، فأقيم للمضاف إليه مقامه ، ثم جاء بالتمييز - وهو للمضاف المحذوف وماعطف عليه - فصار الكلام وما أمكن جائز فى حقه تعالى من جهة إيجاد وإعدامه ، وإذا نظرت إلى هذا التقدير اندفع عندك ما يقال : إنه لا فائدة فى هذا الإخبار ؛ لأن المبتدأ والخبر شئ واحد ، لأن الجائز هو الممكن ، والممكن هو الجائز ، فكأنه قال : والجائز جائز فى حقه تعالى ، أو قال : والممكن ممكن فى حقه تعالى و « ما » فى قوله « ما أمكن » اسم موصول ، وهو دال على العموم : أى أنه يجوز عليه تعالى إيجاد كل ممكن أو إعدامه ، وهذا الكلام يرد على طائفتين الأولى الذين يقولون بأن بعض الأمور الممكنة واجبة عليه سبحانه وتعالى كالمعزلة الذين ذهبوا إلى أنه يجب عليه تعالى أن يفعل ما هو الصالح لعباده ، والطائفة الثانية الذين ذهبوا إلى أن بعض الأمور الممكنة مستحيلة عليه تعالى ، كالبراهمة الذين ذهبوا إلى أن بيئة الرسل مستحيلة ، وسيأتى الكلام على كل واحدة من هاتين المسألتين تفصيلاً ، إن شاء الله تعالى .

ما يصح في نظر العقل وجوده وعدمه - يعني أن الجازم العقلي (في حقه) تعالى هو (ما أمكننا) أي : فعل كل ممكن وتركه ، لكنه تبر عن الفعل بقوله (إيجاداً) وعن الترك بقوله (أعداماً) ومثل لبعض جزئيات الجائز فعله وتركه في حقه سبحانه وتعالى بقوله (كرزقه) بفتح الراء - من إضافة المصدر لفاعله ، أي كرزق الله العبد (الغني) ضد الفقر ، مثال للفعل ، ومثال الترك عدم رزق الله العبد إياه .

ثم أشار إلى المسألة المترجمة بخلق الأفعال مفرعاً على مصدر من وجوب وخذائته تعالى وعموم علمه للمعلومات وقدرته وإرادته لسائر الممكنات فقال : وإذا ثبت وجوب انقراضه تعالى بالخلق والإيجاد (فخالق<sup>(١)</sup>) أي فأنه

(١) المراد بالعبد في قول المصنف « وخلق لعبد » كل مخلوق يصدر عنه عمل . أولاً كان أو غير عاقل ، ومن الناس من قصر العبد على المكلف ، بدعوى أن بعض الأداة التي ذكرها العلماء في هذه المسألة لا تجري في غير فعل المكلف ، و « ما » في قول المصنف « وما عمل » مصدرية تسبب ما بعدها بمصدر ، وتقدير العبارة : والله خلق لعبد ولعمل عبده ، ولا خلاف في أنه خالق لعبد ، وإنما ذكره للتعبد لذكر ما عبده ، وللتأني بقوله تعالى : ( والله خلقكم وما تعملون ) .

وهذه المسألة ذات فرعين : أحدهما بيان هل الوجد للعمل المنسوب إلى العبد هو قدرة الله تعالى أم قدرة العبد ؟ وثانيهما بيان هل للعبد فيه كسب أولاً ؟ وقد ذكر المصنف الفرع الأول هنا ، وسيأتي قريباً يتكلم عن الفرع الثاني بقوله : « وعندا للعبد كسب »

وحلاصة القول في هذه المسألة أن مذهب أهل السنة أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها ، وليس لقدرة العباد تأثير فيها ، بل الله تعالى أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً ، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله للدكور مقارناً لهذه القدرة وهذا الاختيار اللذين أوجدهما الله تعالى فيه ، فيكون فعل العبد على هذا مخلوقاً لله تعالى إبداعاً وإحداثاً ، ومكسباً للعبد ، والمراد بكسبه مقارنة وجود الفعل لقدرة واختياره ، من غير أن يكون هناك تأثير منه أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً ،

المراد بالمراد

المعبر  
بالكسب  
الفعل



وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري ، وسيأتي إيضاح معنى الكسب في الكلام على  
الفرع الثاني من فرعي المسألة ، وقال أكثر المعتزلة : أفعال العباد واقعة بقدرتهم وحدها  
على سبيل الاستقلال بلا إيجاب ، بل باختيار ، وذهب طائفة من المتكلمين إلى أنها واقعة  
بالقدرتين معاً ، وهذه الطائفة تختلف فيما بينها : فمنهم من يقول أفعال العباد واقعة بمجموع  
القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد ، على أن تتعلق القدرتان جميعاً بالعمل نفسه ، وهذا  
مذهب الأستاذ من أهل السنة والنجار من المعتزلة ، وعندهما لا يمتنع اجتماع مؤثرين على أثر  
واحد ، ومنهم من يقول : أفعال العباد واقعة بالقدرتين جميعاً ، على أن تتعلق قدرة الله  
بأصل العمل ، وتعلق قدرة العبد بوصف الفعل من كونه طاعة أو معصية إلى غير ذلك من  
الأوصاف التي لا توصف بها أفعاله سبحانه وتعالى ، كما في لطم اليقيم تأديباً أو إيذاءً ؛  
فإن نفس اللطم واقع بقدرة الله تعالى وتأثيره ، وأما كونه بعد طاعة إن قصد تأديبه  
ومعصية إن قصد إيذاؤه فواقع بقدرة العبد وتأثيره ، وذهب الحكماء — ونسبهم إمام  
الحرمين — إلى أن أفعال العباد الاختيارية واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف  
بقدرته يخففها الله تعالى في العبد إذا قارنت حصول الشرائط وانتهاء الموانع

واستدل أهل السنة على ما ذهبوا إليه بالنصوص ، وبوجوه من العقول :

الأول : أن فعل العبد ممكن في نفسه ، وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى ، ولا شيء مما  
هو مقدور لله تعالى بواقع بقدرة العبد . أما للأدلة الأولى فطاهرة لا تحتاج إلى استدلال ،  
وأما الثانية فدليلها ما مر من شمول قدرته سبحانه للحركات بأسرها ، وأما الثالثة — وهي عند  
التحقيق كبرى قياس ثان طويت صفراء لكونها نتيجة القياس الأول — فدليلها امتناع اجتماع  
قدرتين مؤثرتين على أثر واحد ، وإذا ثبت هذا ثبت أن فعل العبد ليس بواقع بقدرة العبد  
الثاني : لو كان العبد موجداً لأفعاله بالاختيار والاستقلال لوجب أن يعلم تفاصيلها ، لكنه  
لا يعلم تفاصيل أفعاله ؛ فلا يكون موجداً لها باختياره واستقلاله ، أما الملازمة التي في قولنا  
« لو كان موجداً لأفعاله لكان علماً » إلخ فدليلها أن كلامنا الأزيد والأقص مما أتى به كان  
ممكناً أن يقع ؛ إذ كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان  
فوقوع الفعل على الوجه للمعين ، دون سائر الوجوه التي كان يمكن وقوعه عليها ، لأجل  
القصد إليه بخصوصه والاختيار للتعلق به وحده ، وهذا يستدعي العلم بالوجوه التي يمكن  
أن يقع كل فعل عليها ويأشار الوجه المعين دون غيره ، وذلك مما تشهد به البديهة ، وإذا

فتفاصيل الأفعال الصادرة منه باختياره لابد أن تكون مقصودة معلومة له وأما الاستثنائية التي هي قولنا « لكه لا يعلم تفاصيل أفعاله » فدليلها أن الناسم ولساهي قد يفعل كل منها باختياره فعلا كإقلابه من جنب إلى جنب آخر وعوّه وهو لا يشعر بكيفية ذلك العمل ولا كيفيته ، وأيضاً المحرك بما لأصمعه محرك لكل أجزائها لا محالة ، ولاشهور له بها ، فكيف يتوهم أنه يعرف حركتها ويقصدها ؟ ومتى ثبتت كل هذه المقدمات ثبتت ضرورة أن العبد غير موجد لأفعاله بالاختيار والاستقلال .

الثالث : لو كان العبد موجداً لفعله باختياره وقدرته استقلالاً لوجب أن يكون متمكناً من فعل كل عمل يقدم عليه وتركه وإلا لم يكن قادراً عليه مستقلاً بإيجاده ولوجب أيضاً أن يكون ثمة مرجح يرجح فعله على تركه ؛ إذ لو لم يتوقف على مرجح والفرص أن صدور العمل عن العبد حاز لا واجب للزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين غير مرجح ، وهو محذور ، وإذا لم وجود المرجح ، فهذا المرجح إما أن يكون من العبد باختياره فيلزم التسلل لأننا ننقل إلى صدور هذا المرجح منه ، وهكذا ، وإن كان المرجح من الله تعالى فهو المطلوب وههنا شيآن تريد أن تنبهك إليهما :

الأول : أنه قد تبين لك أن أهل الله جميعاً متفقون على أن الله تعالى خالق العباد ، وعلى أنه خالق أفعالهم الاضطرابية كاتفاضة الحمى وحركة القاب والمعدة وحركة الرمنش ، وتبين لك أن مذهب أهل السنة أن الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد الاختيارية أيضاً حيرها وشرها ، وأن للعبد فيها كسباً ، فإذا وجدت في القرآن الكريم أو السنة النبوية نسبة العمل لاختياري إلى العبد فمشوّه انظر إلى ماله فيه من الكسب ، وإذا وجدت في القرآن الكريم أو السنة النبوية نسبة الأفعال إلى الله تعالى فهو بالنظر إلى حقيقة الحال وأنه سبحانه هو الخالق لكل شيء .

الأمر الثاني : أن الأدب يقتضي أن ننسب الخير إلى الله تعالى لأنه الفاعل الموجد وأن ننسب الشر إلى أنفسنا لأننا كسبناه لها ، وقد جاء هذا الأدب العالي في كثير من آيات الكتاب العزيز ، انظر إلى قوله تعالى على لسان إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام : ( الذي خلقني فهو يهدين ، والذي هو يطعني ويسقين ، وإذا مرضت فهو يشفين ) تجده قد أسد كل الأفعال إلا لارض إلى الله تعالى لكونها خيراً وفعلها منة من الله على عبده ، فلما ذكر المرض أسنده إلى نفسه مع أنه يعلم حق العلم أن الله هو الموجد للمرض أيضاً ، ثم تدبر في قول العبد

تعالى لا غيره هو الخالق (لِعَبْدِهِ) المراد منه كل مخلوق يصدر عنه الفعل ،  
عاقلا كان أو غيره (وَمَا يَحْمِلُ) أى وخالق أيضا لسائر أفعاله الاختيارية ،  
وأما الاضطرارية فهي مخلوقة له تعالى باتفاق أهل الحق وغيرهم ؛ فالفعل مخلوق له  
تعالى وإن كان قائما بالعبد كالبياض القائم بالجسم بخلق الله تعالى وإيجاده  
و (مُؤَفَّقٌ) من التوفيق ، وهو لغة : التأليف ، وشرعا : خلق قدرة الطاعة  
وإداعية إليها في العبد ، كما قاله إمام الحرمين ، وأراد بالقدرة سلامة الأسباب  
والآلات ؛ فزاد قيد الداعية لإخراج الكافر ، ولما أراد الأشعري بالقدرة  
المرض المقارن للطاعة عرفه بقوله : خلق قدرة الطاعة في العبد ؛ فلا يصدق

الصالح لموسى عليه الصلاة والسلام : ( أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت  
أن أغرقها ) مع قوله : ( فأراد ربك أن يبلغا أشدها ويستخرجا كنزهما ) فإنك تجده نسب  
إحداث العيب بالسفينة إلى نفسه لكونه في ظاهر الأمر شررا ، فلما ذكر المنة على الغلامين  
وظهر أمرها الخير نسبها إلى الله تعالى ، وكل من عبد الله ، ولكن هذا أدب في الكلام  
علماء الله تعالى ، نسأله سبحانه أن يؤدبنا بأدب تنزيله الذي أدب به رسوله وصفوته من  
خلقه ، آمين .

(١) احتجعت كلمة العلماء في تفسير قدرة الطاعة ؛ ففسرها إمام الحرمين الجويني بأنها  
« سلامة الأسباب والآلات » والمراد من الأسباب الأشياء التي تكون حاملة على فعل الشيء ،  
والمراد من الآلات الأشياء التي تكون بها المعونة على فعل الشيء ، ونضرب لك مثلا يتضح  
به أمر كل من الأسباب والآلات ، أنت تريد الصلاة مثلا ، فالحاء الذي تتوضأ به من  
الأسباب العرفية لفعل الصلاة ، والأعضاء التي تحاول بها فعل هذه الطاعة آلات لها ، فإذا  
فسرنا قدرة الطاعة التي منحها الله تعالى في العبد بهذا التفسير احتجنا إلى زيادة قيد في تعريف  
التوفيق ، حتى لا يقال : إن الكافر موفق إذا ؛ لأن الله تعالى خلق فيه قدرة الطاعة بهذا  
اللعن ، وهذا القيد هو أن تقول في تعريف التوفيق « هو خلق قدرة الطاعة في العبد  
وتسهيل سبيل الخير إليه » أو يقال « التوفيق هو خلق الله قدرة الطاعة في العبد والداعية  
المؤدبة كدفعها إليها » والمراد من الداعية للميل النفساني بحيث يجد في نفسه انسياقا إليها ورغبة في فعلها ،  
ولاشك أن الله تعالى خلق في الكافر قدرة الطاعة باللعن السابق ذكره ، ولكنه لم يخلق

على الكافر ، يعني أن مما يجب اعتقاده أن الله تعالى هو الخالق لقدرة الطاعة  
فيمر أراد توفيقه ، وهو المراد بقوله ( لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَصِلَ ) لرضاه ومحبه  
( وَخَادِلٌ ) أى : خالق لقدرة المعصية فيمن أراد خذلانه ، أى ترك نصرتة  
وإعانتة ، وهو المراد بقوله ( لِمَنْ أَرَادَ بُعْثَهُ ) عن رضاه ومحبه ؛ فكفى عن

فيه ليل الفسافي إليها ، أو لم يسهل عليه سلوك سبيلها ؛ فيكون انكاف غير موفق لعدم  
خافي ليل الفسافي أو لعدم وجود التسهيل المذكور فيه ، وفسر الأشعري قدرة الطاعة  
بأنها « العرض المقارن لفعل الطاعة » وعلى هذا التفسير لا يحتاج إلى ضمنية شيء لسكى  
نخرج الكافر ؛ لأن الكافر لم يخلق الله تعالى فيه قدرة الطاعة بهذا المعنى ، وأورد على  
هذا الكلام أن تكليف الله تعالى عباده بفعل الطاعات واقع منه سبحانه قبل فعل العبد  
الطاعة ؛ فإذا فسرنا القدرة على الطاعة بهذا التفسير لزم أن يكون المكلف في وقت التكليف  
عاجراً عن فعل ما كلف به ، وهو مجموع الوقوع ، وأحسن ما نراه في الجواب عن هذا أن  
نقول : إن القدرة على فعل الطاعة على ضربين : الأول قدرة واستطاعة بمعنى تمكن الله  
العبد من أن يفعل الفعل أو يتركه بمحض اختياره ، وهذه هي مناط الأمر والنهى وهي  
الصحيحة للفعل ، ولا شك أنه يجب فيها بهذا المعنى أن تقارن الفعل ، والثاني قدرة  
واستطاعة يجب معها وجود الفعل ، وهي غير شك مقارنة للفعل لاساقفة عليه ، وقد  
أشارت نصوص الشريعة من الكتاب والسنة الصحيحة إلى هذين الضربين .

فالإشارة إلى الأول منهما في قوله تعالى : ( وَفَعَلَ عَلَى النَّاسِ حُجَّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ  
سَبِيلًا ) وقوله سبحانه : ( فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ) وفي قوله عليه الصلاة والسلام لعمران  
ابن حصين : « صل قائماً ، فإن لم تستطع فقل جنب » ومعلوم أن الحج والصلاة واجبان  
على المستطيع بمعنى التمكن من العمل انتهى له ، سواء أفل أم لم يعمل .

والإشارة إلى الضرب الثاني في قوله تعالى : ( مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ )  
وقوله : ( وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا ، الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي ،  
وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ ) فالمراد بعدم استطاعتهم مشقة ذلك عليهم ، وصعوبته على نفوسهم ،  
فنفسهم لا تقبل عليه ولا تريده ، وإن كانوا قادرين على فعله متمكنين منه لو أرادوه .

وهذا إيضاح ويان لما أجاب به القوم من أن العبد قادر حين التكليف بالقوة القرينة  
لما انصف به من سلامة الآلات وتوافر الأسباب

التوفيق المراد بالوصول ، وعن الخذلان المراد بالبُعد ، تعبيراً باللازم عن  
اللزوم ؛ فالموفق لا يعصي ؛ إذ لا قدرة له على المعصية ، كما أن المخذول لا يطيع ؛  
إذ لا قدرة له على الطاعة ، واستغنى بنسبة خلق التوفيق إليه تعالى عن نسبة  
الهداية ، وبنسبة خلق الخذلان عن نسبة خلق الضلال والخسَم والطَّبع  
والأكِنَّة والمد في الطُّغيان ، والأصل في ذلك قوله تعالى : « إِنَّكَ لَا تَهْدِي  
مَنْ أَحْبَبْتَ ، وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ » فمن يُريد الله أن يَهْدِيَهُ يُشْرَحْ  
صَدْرُهُ لِلْإِسْلَامِ ، وَمَنْ يُرِيدُ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا .

ولما اختلف الأشاعرة والماتريدية في الوعد والوعيد أشار إلى ذلك  
بقوله : ( و ) مما يجب شرعاً اعتقاده أن الله تعالى ( مُنْجِزٌ ) أي مُعْطٍ ( لِمَنْ أَرَادَ )  
به خيراً ( وَعْدَهُ )<sup>(١)</sup> الذي سبقت به إرادته في الأزل ؛ إذ المراد لا يتخلف عن

---

(١) مفعول « أراد » في قول المصنف « ومنجز إن أراد وعده » محذوف ، وأما  
قوله « وعده » فهو مفعول منجز ، والمنجز : المعطى ، والمراد بالوعد الموعود به ، ومعنى  
الكلام : أن وعد الله تعالى المؤمنين بالجنة والثواب لا يتخلف شرعاً ، وهذا أمر مقطوع  
به لقوله تعالى : ( وعد الله ، لا يخلف الله وعده ) وقوله جل ذكره : ( إن الله لا يخلف الميعاد )  
والمراد بالميعاد الوعد كما قاله المفسرون ، ويان وجه كونه مقطوعاً به أنه لو تخلف إعطاء الله  
تعالى الموعود به لزم الكذب والسفَه والخلف والنقص ، وكل واحد من هذه الأشياء محال  
على الله تعالى ؛ لما أدى إليها أو إلى بعضها فهو محال أيضاً ، وهذا لتقدير متفق عليه بين كل  
من الأشاعرة والماتريدية ، وأما الوعيد — وهو تهذيب الله الكفار والعصاة وإدخالهم النار —  
فذهب الأشاعرة إلى أنه يجوز أن يغفر الله الذنوب ، ويدخل مرتكبها النار ولا يعذبه ، كما  
يجوز أن يعاقبه ويدخله النار ، واستدلوا على ذلك بنحو قوله تعالى : ( إن الله يغفر الذنوب  
جميعاً ) وقوله سبحانه على لسان عيسى عليه السلام : ( إن تعذبهم فإنهم عبادك ، وإن تغفر لهم فإنك  
أنت العزيز الحكيم ) ولولا أن عيسى عليه السلام علم أن غفران الذنوب جائز شرعاً لما قال هذا ،

وأيضاً فإن إخلاف الإنسان ما نؤعد به وهدد به لا يعد نقصاً ، بل يعد كرمًا وحسن خلق ،  
وقد تمدح به الناس ! فمن ذلك قول الشاعر :

وإني وإن أوعدت أو وعدت      لمخلف إيمادي ومنجز موعدى

فلما اختلف أمر الخلف في الوعد والوعيد ، فقد انعكس إخلاف الوعد نقصاً ، وعدوا  
إخلاف الوعد كرمًا ، وكان الله سبحانه وتعالى موصوفاً بكل كمال ، جار أن يخلف الإيماد  
ولم يحز أن يخلف الوعد

وذهب الماتريدية إلى أنه لا يجوز عليه سبحانه أن يخلف الوعد كما لا يجوز عليه أن  
يخلف الوعد ، واستدلوا على ذلك بأنه لو جار تخلف الوعد لارم عنه معاصد كثيرة : منها  
وقوع الكذب في خبره تعالى الذي أخبر فيه بأن يعاقب من اقترف الآثام ، والكذب في  
خبره تعالى محال ، ومنها تبدل القول ، وهو سبحانه وتعالى يقول : ( ما تبدل أقول بغيري  
وما أنا بظلام للعبيد ) ومنها أنه يستتبع القول بعدم خلود الكفار في النار حيث جوزنا أن  
يعفو الله ، وخلود الكفار في النار مما قامت الأدلة المتوافرة عليه .

وقد أجاب الأشاعرة على ذلك ؛ أما عن لزوم الكذب فقالوا : لا سلم أنه يلزم  
الكذب ؛ لأن الكريم إذا أخبر بالوعد فإن اللائق بكرمه أن يسي إخباره به على المشيئة  
وإن لم يصرح بها ؛ فإذا قال : « لأعذبن زيداً » مثلاً فإن نيته أن يعذبه إن شاء ؛ ولو لم  
يعذبه لم يكن كاذباً ؛ لأنه لم يشأ عذابه ؛ بخلاف الوعد فإن اللائق بالكريم أن يسي إخباره  
على الجزم ، وقد وجدنا في الحديث مصداق ذلك ، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم :  
« من وعده الله على عمل ثواباً فهو منجز له ، ومن أوعده على عمل عقاباً فهو بالخيار ؛  
إن شاء عذبه ، وإن شاء غفر له » وأما عن لزوم تبديل القول فإن المسوع إنما هو تبديل  
القول في وعيد الكفار أو من لم يرد الله تعالى العفو عنه ، وهو نحو الجواب عن الموضوع السابق  
وأما عن استتباع القول بعدم خلود الكفار في النار فإننا لا نسلم ذلك ؛ لأننا نقرر أنه لا  
يجوز العفو عن الكفر ؛ فيكون ما ذكرناه مقصوداً على عصاة المؤمنين ، وهذا التخصيص  
مستفاد من قوله تعالى : ( إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء )

وينبغي على هذا الخلاف أنه : هل يجوز أن يقول الإنسان في دعائه : اللهم اغفر لي

الإرادة؛ لأنه لو تخلف إعطاء الموعد به لزم الكذب والسفاهة والخلف والتبديل في القول، وهو خلاف قوله تعالى «إِنَّكَ لَا تَخْلِفُ الْمِيعَادَ» «مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ» فالثواب فضل من الله تعالى وعده به المطيع، فبقي له به؛ لأن الخلف في الوعد نقص يجب تنزيهه تعالى عنه، بخلاف الوعيد؛ فإنه لا يستحيل إخلاله؛ فيجوز عليه سبحانه أنه لا يفي به من أو عده إياه، لأن الخلف في الوعيد لا يعد نقصاً، بل يعد كرمًا يتمدح به، والكريم إذا أخبر بالوعيد فاللائق بكرمه أنه يبنى إخباره به على المشيئة، وإن لم يصرح بها، بخلاف الوعد؛ فإن اللائق بكرمه أنه يبنى إخباره به على الجزم، هذا مذهب إليه الأشاعرة، وذهب المازيديّة إلى امتناع تخلف الوعيد كالوعد، وجعلوا الآيات الواردة بموم أو عيد مخصوصة بالموثوقين المفقورين له.

وأشار إلى اختلافهما أيضاً في السعادة والشقاوة بقوله: ومما يجب اعتقاده أن يكون (فوز السعيد) أي صفته بحسن الخاتمة وإيمان الموافقة (عنده) تعالى (في الأزل<sup>(١)</sup>) على مذهب إليه الأشاعرة، والأزل: عبارة عن عدم الأوليّة،

ولجميع المسلمين جميع الذنوب، أو لا يجوز ذلك؛ وأما المازيديّة فيقولون: لا يجوز الدعاء بهذه العبارة وأمثالها، وأما الأشاعرة فيقولون: يجوز، والله تعالى أعلى وأعلم.

(١) المراد بالسعيد هنا عند الأشاعرة الذي يموت على الإيمان، والمراد بالشقي الذي يموت على الكفر؛ والفرض تقرير أن سعادة السعيد أي موته على الإيمان وشقاوة الشقي أي موته على الكفر مقدرتان في الأزل لا يتغيران ولا يتبدلان؛ فمن حتم له بالإيمان دل على أنه في الأزل كان من السعداء وإن سبق ذلك كفر، ومن حتم له بالكفر دل على أنه في الأزل كان من الأشقياء، وإن تقدمه إيمان، كما يدل لذلك حديث الصحيحين، وفيه «إن أحدكم يعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة

أو عن استمرار الوجود في أزمنة مُقدَّرة غير متناهية في جانب الماضي (كذا الشقي) أي شقاؤه ووقوعه في سوء الخاتمة وكفر الموافاة أزلى عنده تعالى ، مثل سعادة السعيد (لَمْ يَنْتَقِلْ) كل واحد عما ختم له به ، وإلّا لزم انقلاب العلم جهلاً ، وتبدُّلُ الإيمان كُفراً بعد الموت ، وعكسه ، وهو يدهي الاستحالة و مراد المصنف - رحمه الله تعالى ! - أن السعادة والشقاوة أريتان .  
 أن مُقدَّرتان في الأزل ، لا تتغيران ، ولا تبدلان ؛ فالسعادة : الموت على الإيمان ، والشقاوة : لموت على الكفر ؛ لتعلق العلم الأزلي بهما كذلك .  
 فالسعيد : مَنْ علم الله في الأزل موته على الإسلام ، وإن تقدم منه كفر .

فيدخلها ، وإن أحدكم يعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها وهذا الذي ذكرناه هو مذهب الأشاعرة كما قلنا وذهب المالكية إلى أن السعادة هي الإيمان في الحال ، والشقاوة هي الكفر في الحال ، وإدوات الكافر على الإيمان قد انقلب شقاؤه سعادة ، وإدوات المؤمن على الكفر - والعباد مائة إلى - قد انقلب سعادته شقاؤه ، وترتب على هذا الخلاف في أنه هل يجوز أن يقول الإنسان : أنا مؤمن إن شاء الله ، أو لا يجوز ذلك ؟ فعلى مذهب الأشاعرة يجوز أن يقول ذلك ؛ لأن المعنى بهذه العبارة عندنا أننا أرجو أن يشاء الله لي أن أموت على الإيمان ، وعند المالكية لا يجوز للإنسان أن يقول ذلك ؛ لأن حاصل هذه العبارة هي مذهبهم موم أنه شك في إيمانه في الحال ، أو أنه يعلق حصول إيمانه الآن على لمشيئته ، وكلاهما قاذح في حصول الإيمان ، ومن العلماء من حمل الخلاف في هذه المسألة بين أئمة الشريعة ؛ فقال : يجوز الإمام الشافعي أن يقول الإنسان : أنا مؤمن إن شاء الله ، ومنعه مالك وأبو حنيفة ، وقال بعض أئمة الإمام مالك : إنه يجب على الإنسان أن يقول ذلك ، ولا شك أن الخلاف في جوار إطلاق هذه العبارة ومعها حاص بحالة ما إذا لم يرد التكلم بها أنه شك في الإيمان ، وما إذا لم يرد تبرك بذكر اسم الله تعالى ؛ فأما إذا قال ذلك وهو يريد أنه شك فيه وغير حائز بالإجماع ؛ لأن الشك في إيمان نفسه كفر ؛ وإذا قال ذلك وهو لا يريد إلا التبرك بذكر اسم الله تعالى فإنه جائز بالإجماع



والشقي : مَنْ علم الله في الأزل موته على الكفر ، وإن تقدم منه إسلام ،  
ويترتب على السعادة الخلود في الجنة وتوابعه ، وعلى الشقاوة الخلود في النار  
وتوابعه ، وعلى هذا يصح أن تقول « أنا مؤمن إن شاء الله تعالى » نظر المآل  
وعند الماتريدي لا يصح ذلك ، نظراً للحال ؛ إذ السعيد عندهم هو المسلم ،  
والشقي : هو الكافر ، والسعادة : الإسلام ، والشقاوة : الكفر ؛ فيتصور  
في السعيد أن يشقى ، بأن يرتد بعد الإيمان ، ويسعد الشقي بأن يؤمن بعد  
الكفر ؛ فليس كل من السعادة والشقاوة أزلياً ، بل تغيران وتبدلان ،  
والخلف لفظي ؛ لأن الأشعري لا يحيل ارتداد المسلم الغير المعصوم ، ولا  
إسلام الكافر الغير المحتوم عليه بالشقاوة ، والماتريدي لا يجوز الارتداد على  
مَنْ علم الله موته على الإسلام ، ولا الإسلام على مَنْ علم الله موته على  
الكفر .

ثم أشار إلى المسألة المترجمة عندهم بمسألة الكسب ، فقال : ( وَعِنْدَنَا <sup>(١)</sup> )

( ١ ) قد تقدم القول في أن الله تعالى خالق لأفعال العبد الاختيارية ، وهذا هو الفرع  
الثاني من فروع هذه المسألة ، على ما ذكرنا لك آنفاً ( ص ١٣٩ ) وحاصل ما أشار المصنف  
إليه هنا أن في هذه المسألة ثلاثة مذاهب ؛ الأول : مذهب أهل السنة والجماعة ، وحاصله  
أن للعبد في أفعاله الاختيارية كسباً ، وأنه ليس له إلا ذلك الكسب ؛ فليس هو مجبوراً عليها  
كما يقول الجبرية ، وليس هو خالقاً لها كما يقول المعتزلة ، والثاني : مذهب الجبرية ، وحاصله  
أن العبد ليس له شيء في عمله الاختياري ، لا خلق وإبداع ولا كسب ؛ بل هو مجبور  
مقهور على فعله ، ومثله مثل الريشة المعلقة في الهواء تقلبها الريح كيف شاءت ، وإلى هذا  
يشير الشاعر على مذهبه القاسد :

ألقاه في اليم مكتوفاً ، وقال له : إياك إياك أنت تبذل بالماء

والثالث: مذهب العتزة وحاصله أن العبد خالق لأفعاله الاختيارية بقوة وقدرة خلقها الله فيه ، ومن هذا التعرير تعلم أن الجبرية أمرطوا في غلوهم ، ولعتزة فرطوا ، فأما أهل السنة فكان مذهبهم وسطا .

والعلماء اختلاف في تفسير الكسب على مذهب أهل السنة ، وقبل أن نبيح لك موضوعاً نذكر لك أن هناك أربعة أمور ، أولها : الإرادة السابقة على الفعل ، وثانها : القدرة المقارنة للفعل ، وثالثها : نفس الفعل المقارن للقدرة عليه ، ورابعها : الارتباط والتعلق بين القدرة التي يكون بها العمل وبين الفعل نفسه ، إذا علمت هذا فاعلم أن من العلماء من جعل الكسب هو الإرادة التي هي العزم على الفعل وتوجيه القصد والية إليه ، ومنهم من جعل الكسب هو التعلق بين القدرة والفعل ، ولهم في تعريجه عبارتان : الأولى قول بعضهم « الكسب هو ما يقع به القدور من غير صحة انفراد القادر به » وهو يتمشى على المذهبين جميعاً ؛ إذ يصح أن نجعل « ما » في قولهم « ما يقع به القدور » نكرة موصوفة واذلة موقع ارتباط ؛ وأن نجعلها نكرة موصوفة واذلة موقع إرادة ، فكأنه على التقدير الأول قد قيل : الكسب هو : هو ارتباط وتعلق يقع به القدور — إلخ ، وكأنه على التقدير الثاني قد قيل الكسب : إرادة يقع بها للقدور — إلخ ، والقدور في هذا التعريف يراد به الفعل كالحركة ونحوها ، والمراد بالقادر في هذا التعريف العبد ، ومعنى قولهم : « من غير صحة انفراد القادر » من غير تحوير كون العبد منفرداً بفعل ذلك القدور ، بل ومن غير صحة كون العبد مشاركاً في فعل ذلك القدور ؛ إذ لا تأثير للعبد بوجه ما ، لا على الاستقلال ولا على الشراكة ، والله سبحانه وتعالى هو المنفرد بجموم التأثير وليس للعبد إلا مجرد المقارنة أو توجه القصد ؛ فإذا جعلت الكسب هو الارتباط لم يكن الكسب حينئذ مخلوقاً ؛ لأن الارتباط أمر اعتباري لا وجود له ، وإذا جعلت الكسب هو الإرادة الحادثة التي تنوجه نحو الفعل كان الكسب حينئذ مخلوقاً ، والتعريف الثاني هو قول بعضهم « الكسب هو ما يقع به للقدور في محل قدرته » ويمكن — كما ذكرنا في شرح التعريف الأول — أن يجعل « ما » في قولهم « ما يقع به للقدور » على التعلق ، وعلى الإرادة ، والقدور هنا هو للقدور هناك ، وعمل القدرة الجارحة التي بها العمل كاليد في الضرب .

فإن قلت : فلا معنى لهذا الكلام إلا أن مذهب أهل السنة يدل على أن العبد مختار في

العلماء اختلاف في تفسير الكسب على مذهب أهل السنة ، وقبل أن نبيح لك موضوعاً نذكر لك أن هناك أربعة أمور ، أولها : الإرادة السابقة على الفعل ، وثانها : القدرة المقارنة للفعل ، وثالثها : نفس الفعل المقارن للقدرة عليه ، ورابعها : الارتباط والتعلق بين القدرة التي يكون بها العمل وبين الفعل نفسه ، إذا علمت هذا فاعلم أن من العلماء من جعل الكسب هو الإرادة التي هي العزم على الفعل وتوجيه القصد والية إليه ، ومنهم من جعل الكسب هو التعلق بين القدرة والفعل ، ولهم في تعريجه عبارتان : الأولى قول بعضهم « الكسب هو ما يقع به القدور من غير صحة انفراد القادر به » وهو يتمشى على المذهبين جميعاً ؛ إذ يصح أن نجعل « ما » في قولهم « ما يقع به القدور » نكرة موصوفة واذلة موقع ارتباط ؛ وأن نجعلها نكرة موصوفة واذلة موقع إرادة ، فكأنه على التقدير الأول قد قيل : الكسب هو : هو ارتباط وتعلق يقع به القدور — إلخ ، وكأنه على التقدير الثاني قد قيل الكسب : إرادة يقع بها للقدور — إلخ ، والقدور في هذا التعريف يراد به الفعل كالحركة ونحوها ، والمراد بالقادر في هذا التعريف العبد ، ومعنى قولهم : « من غير صحة انفراد القادر » من غير تحوير كون العبد منفرداً بفعل ذلك القدور ، بل ومن غير صحة كون العبد مشاركاً في فعل ذلك القدور ؛ إذ لا تأثير للعبد بوجه ما ، لا على الاستقلال ولا على الشراكة ، والله سبحانه وتعالى هو المنفرد بجموم التأثير وليس للعبد إلا مجرد المقارنة أو توجه القصد ؛ فإذا جعلت الكسب هو الارتباط لم يكن الكسب حينئذ مخلوقاً ؛ لأن الارتباط أمر اعتباري لا وجود له ، وإذا جعلت الكسب هو الإرادة الحادثة التي تنوجه نحو الفعل كان الكسب حينئذ مخلوقاً ، والتعريف الثاني هو قول بعضهم « الكسب هو ما يقع به للقدور في محل قدرته » ويمكن — كما ذكرنا في شرح التعريف الأول — أن يجعل « ما » في قولهم « ما يقع به للقدور » على التعلق ، وعلى الإرادة ، والقدور هنا هو للقدور هناك ، وعمل القدرة الجارحة التي بها العمل كاليد في الضرب .

الظاهر لا غير ، وهو مجبور في الباطن ، وأي قسمة لهذا الاختيار الظاهري ؟ مع قولكم : إن الله تعالى قد علم وقوع الفعل من العبد ، وما علم الله وقوعه فلا بد من وقوعه ، ثم أنتم تقولون : إنه سبحانه وتعالى قد خلق فيه القدرة على هذا الفعل ، فلا خلاف بينكم وبين الجبرية إلا في الاختيار الظاهري ؟ فهم يقولون : العبد مجبور ظاهراً وباطناً ، وأنتم تصيرون إلى القول بأنه مجبور باطناً ، وإن كان مختاراً ظاهراً .

فالجواب عن هذا الكلام أن نبادر بأن نقرر لك أن كثيراً من المحققين قد سلموا - بمرام هذا الكلام - للجبر باطناً ، وأجابوا عنه بقولهم : إن الله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، وهذا جواب لا يشفي غليل أهل النظر ؛ لأن الجبرية أن يقولوا مثل هذا ، وهم لا ينكرون أن الله تعالى لا يسأل عما يفعل ، ولهذا كان الحق في هذه المسألة أن يقال : لا شك أن ماهيات الممكنات كلها - ومنها الأفعال التي تنسب إلى العباد - معلومة لله سبحانه وتعالى أولاً ، وإذا كانت معلومة له سبحانه فهي عنده متعينة في أنفسها تميزاً ذاتياً غير مجعول ؛ لأن تعلق العلم بها تعلق انكشاف وإحاطة بغير تأثير كما هو معلوم وكما ذكرناه فيما سبق ، ومن تميزها في ذاتها أن لها أسباباً ناشئة عن استعدادات ذاتية غير مجعولة أيضاً ؛ فإذا تعلق العلم الإلهي بها على ما هي عليه في أنفسها وبأنها يقتضيه استعدادها تعلق الإرادة الإلهية بهذا القدر اختاره العبد بمقتضى استعداده ؛ فيصير مراده بعد تعلق الإرادة الإلهية مراد الله تعالى ؛ فاختياره الأزلي بمقتضى استعداده متبوع للعلم المتبوع للإرادة واختيار العبد فيما لا يزال تابع للإرادة الأزلية المتعلقة باختياره ، فالعباد منساقون إلى فعل ما يصدر عنهم باختيارهم ، لا بالإكراه والجبر ، وليسوا مجبورين في اختيارهم الأزلي ؛ لأنه سابق الرتبة على تعلق العلم الذي هو سابق على تعلق الإرادة ، ولإيضاح ذلك نقول : إن مراتب هذه الأشياء مترتبة : أولها اختيار العبد أولاً ، وهذا هو المعلوم ، والثاني : تعلق علم الله تعالى بهذا الاختيار ، والثالث تعلق إرادة الله تعالى به ، والرابع : وقوعه وفقاً للإرادة ، وهذا الرابع هو الذي يقال إن العبد مجبور فيه ، وعند التحقيق لا جبر ؛ لأنه ما من شيء فيه يبرره الله تعالى بمقتضى الحكمة وبفيضه على الممكنات إلا وهو مطلوبها بلسان استعدادها وما حرم الله أحداً من خلقه شيئاً من ذلك ، كما يشير إليه قوله سبحانه : ( الذي أعطى كل شيء خلقه ) أي الثابت له في الأزل مما يقتضيه استعداده الذي ليس مجعولاً ، وليس يضر أن الصور الوجودية الحادثة مجعولة ، وقوله سبحانه : ( فأنهم فجوروا وتقواها ) معناه

أرسلها وساقها إلى اختبار ما هو ثابت لها في نفس الأمر ، ثم إن فائدة إرسال الرسل وإبصارهم من أرسلوا إليهم بعد أن علم الله تعالى أن منهم من لا يثمر فيه الإنذار هو استخراج سر ما سبق به العلم التابع للمعلوم من طواعية بعض المكلفين وإيلاء بعضهم الآخر ؛ لئلا يكون على الله حجة بعد الرسل ؛ فإن الله تعالى لو أدخل فريقاً من الناس النار لسابق علمه أنهم لا يؤمنون لكان شأن المعبود منهم ما وصف الله تعالى بقوله : (ولو أنا أهلكتكم بعباد من قبله لقلوا . ربنا لو لا أرسلت إلينا رسولا فتنبع أياتك من قبل أن ندل ونخزي ) فأرسل سبحانه الرسل مبشرين ومذنبين ليستخرج ما في استعداد العباد من الطوع والإيلاء ، فيهلك من هلك عن بينة . ويحيي من حي عن بينة ، إذ بعد الذكرى وتليق الرسالة تحريك الدواعي للطوع أو الإيلاء بحسب الاستعداد الأركلي فيرتب عليه العمل أو الترك بمشيئة الله وإرادته انسابقة التابعة للعلم التابع للمعلوم الثابت ألا الذي هو استعداد العبد ، فيرتب على ذلك النفع والعمر من الثواب والعقاب ، وإنما قامت الحجة على العباد والمذنبين والكفار لأن الذي امتنعوا عن الإتيان به — بعد بلوغ الدعوة وظهور المعجزة — وهو الإيمان والطاعة لم يكن أمراً ممتنعاً لذاته ؛ إذ لو كان ممتنعاً لذاته لما وقع من أحد ، فوقع الإيمان والطاعات من بعض العباد يدل على أن الإيمان والطاعات أمور لا تمتنع لذواتها ، وإنما تمتنع لإيلاء بعض الناس وامتناعهم منها ، وهذا الإيلاء والامتناع ناشئ عن استعدادهم الأركلي باختيارهم الشيء ، وإن كان إيأؤه الحادث واقعاً بحاق الله تعالى فإن فعل الله تابع لمشيئته سبحانه التابعة لعلمه التابع للمعلوم ، ونعود فنقول : إن للمعلوم الذي هو استعداد العبد من حيث ثبوته ألا غير مجعول ، فعلم الله تعالى بتعلق به ألا على ما هو عليه في ثبوته غير المجعول ، ثم تتعلق الإرادة بتخصيص ما سبق العلم به من مقتضى استعداد الأركلي ، فنبرز القدرة على طبق الإرادة ( قل فله الحجة البالغة ، فلو شاء لهداكم أجمعين ) أي ولكم لم يشأ هدايتكم أجمعين ، إذ لم يسبق العلم بذلك لكون العلم ليس إلا كاشفاً لما في الاستعداد الأركلي ، فالمعلوم المستعد للهداية في نفسه كشفه على ما هو عليه من قبوله لها ، والمعلوم المستعد للمعوية تعلق به على ما هو عليه من عدم قبوله للهداية ، فلم يشأ إلا ما سبق به العلم من مقتضيات الاستعداد ، فلم تبرز القدرة إلا ما شاء الله تعالى ؛ فصح أن له سبحانه الحجة البالغة على من حاول أن يجتدر عن نفسه ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام : « من وجد خيراً فليحمد الله ، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه » أما في الأول — وهو من وجد خيراً — فلأن الله تعالى متفضل بالإيجاد ، لا واجب عليه ؛ ليحمده على تفضله

أهل السنة والحق ، خلافاً للجبرية والمعتزلة المردود عليهما بقوله « فليس مجبوراً - إلخ » ( للعبد ) المراد به كل مخلوق يصدر منه فعل اختياري ( كسب ) لأفعاله الاختيارية ، والكسب : ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به ، أو ما يقع به المتمدور في محل قدرته ، بخلاف الخلق ؛ فإنه ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به ، أو ما يقع به المقدور لا في محل قدرته ، قال كسب لا يوجب وجود المقدور ، وإن أوجب أتصاف الفاعل بذلك المقدور ( كذاً به ) العبد ؛ أي ألزمه الله بسببه فعل ما فيه كلفة ؛ لأننا نعلم بالبرهان أن لا خالق سواه تعالى ، وأن لا تأثير إلا للقدره القديمة ، ونعلم بالضرورة أن القدره الحادثة للعبد تتماق ببعض أفعاله ، كالصمود ، دون البعض ، كالسقوط ، فسمى أثر القدره الحادثة كسباً وإن لم نعرف حقيقته ، ويفهم من قوله « كذا » رد مذهب الجبرية ( ولم يكن ) العبد ( مؤثراً ) في المقدور تأثير اختراع وإيجاد له ، ومراد النظم : أن مذهب أهل السنة أن للعبد كسباً لأفعاله يتماق به التكليف من غير أن يكون مؤجداً وخالقاً لها ، وإنما له فيها نسبة الترجيع ، كالليل للامل ، أو الترك ، والأصل في ذلك قوله تعالى « وخلق كل شيء فقدره تقديراً » « واقع خالقكم وماتعملون » ولو كان العبد خالقاً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها ، واللازم باطل ؛ فاللزوم كذلك ( فلتعرف ) هذا الحكم الخفي

---

وأما في الثاني — وهو من وجد شراً — فلأنه سبحانه ما أبرز بقدرته إلا ما هو من مقتضى استعداد العبد ، والحمد لله على كل حال ، ونعوذ به سبحانه من أهل الزيغ والضلال .

الإدراك ، مع ظهوره عند مثبت الوحدةانية المحضة له تعالى ، وهذه النسخة هي التي أصلها أستاذنا - رحمه الله تعالى - في الميضة بيده ، وهي أحسن من المتداولة في أيدي الناس . قال : وما معنى أن أشرح عليها إلا غيبة الأصل عنى كما نبه على ذلك بطرة أصله ، وفهم من قوله « ولم يكن مؤثراً » ردُّ مذهب المعتزلة ، لكن القوم لا يكتفون إلا بالتصريح في مقام ردِّ المذاهب الفاسدة .

فلذا أشار إلى رد مذهب الجبرية بقوله ( فَلَيْسَ مَجْبُوراً ) أي : وإذا عمت وجوب ثبوت كسب العبد باختياره ، فاعتقد أن العبد ليس مجبوراً (ولا اختياراً) له في صدور جميع أفعاله عنه التي من جهتها الكسب السابق كما زعموا أنه منبع لظهورها ، فكيف يُعَلَّقُ في الهواء تميله الرياح يمينا وشمالا ؛ فالحيوانات عندم في أفعالها بمنزلة الجمادات ، لا تتعلق بها قدرها ، لا إيجادا ولا اختراعا ، ولا تناولا ولا اكتسابا ؛ فالواجب اعتقاده أن بعض أفعاله صادر عن اختياره ، وبعضها الآخر عن اضطراره ؛ لما يجده كل عاقل من الفرق الضروري بين حَرَكَتَيْ يد المرتش الارتعاشية والإرادية حَالَ تَنَاوُلِ بعض الأشياء .

وأشار إلى رد مذهب المعتزلة بقوله ( و ) الواجب اعتقاده أيضا أن العبد ( لَيْسَ كَلَّا يَفْعَلُ اخْتِيَاراً )<sup>(١)</sup> أي : لا يخلق كل فرد فرد من جزئيات

---

(١) « يفعل » في قول المصنف « وليس كلاً يفعل اختياراً » بمعنى يخلق بدلالة اللقاع ، و « كلاً » مفعول مقدم لفعل ، و « اختياراً » منصوب على نزع الخافض ، وظاهر هذه

فعله الاختياري ، للاجماع على أنه لا خالق غيره سبحانه وتعالى ، واستناد جميع الممكنات إلى قدرته تعالى وإرادته وعلمه الأزليات ، وعلم من وجوب انفرادهم تعالى بالخلق بالاختيار ونفي تأثير العبد فيما باشروا من الأفعال بطلان دعوى أن شيئاً يؤثر بطبعه ، أو بقوة فيه ، وإنما الله تعالى بحسب جرى العادة يخلق ذلك الأثر عنده ، لا به ، كالستر عند اللبس ، والرى عند الشرب ، والاحتراق عند محاسة النار .

ثم فرغ على وجوب انفرادهم تعالى بخلق أفعال العباد ، وأنه لا تأثير لهم فيها سوى الكسب ؛ فقال : إذا علمت أنه سبحانه هو الخالق لأفعالنا وحده خيراً كانت أو شراً ، وأن قدرتنا الحادثة ليست مؤثرة في أفعالنا ( ف ) اعتقد

العبارة بحسب قواعد المنطق فاسد ؛ لأن القاعدة أنه إذا اجتمع في الكلام أداة دالة على النفي مثل لا وليس وما وأداة دالة على العموم مثل كل وجميع وعامة ، فإن تقدمت أداة النفي على أداة العموم دل الكلام على سلب العموم : أي على أن النفي مسلط على المجموع من حيث هو مجموع ، وهذا لا ينافي أن بعض الأفراد خارج من الحكم ؛ فإذا قلت « ليس كل طالب يؤدي واجباته » فإن للنفي أن مجموع الطلاب من حيث هم مجموع لا يؤدون واجباتهم ؛ فلا ينافي أن بعض الأفراد من الطلاب يؤدون واجباتهم ، أما لو تقدمت أداة العموم على أداة النفي فإن للنفي يصير أن كل فرد من الأفراد محكوم عليه بالحكم للنفي ، ويسمى عموم السلب ، فإذا قلت « كل مسلم لا يقصر في واجبه » فمعنى ذلك أن كل فرد من أفراد المسلمين لا يقصر في واجبه ، وإذا طبقت هذه القاعدة على قول للصنف « وليس كلا يفعل اختياراً » أفاد هذا الكلام أن العبد يخلق بعض أفعال نفسه الاختيارية ، مع أن المراد أنه لا يخلق فعلاً أبداً ، والجواب أن هذه القاعدة التي قررناها أغلبية ، يعني أن الغالب أن يكون الأمر على ما ذكرنا ، وقد تاق أداة النفي متقدمة على أداة العموم ؛ يكون المراد عموم السلب ، وما هنا من هذا القبيل ، ونظيره قوله تعالى : ( والله لا يحب كل مختال فخور ) والقرينة على أن المراد بهذه العبارة عموم السلب قول للصنف فيما سبق « ولم يكن مؤثراً » .

سلب ، ونفي ،  
وعموم ، الكل .

أنه تعالى (إن يُشِدَّنَا) على الخير والطاعة (ف) إثابته إنما هي (بمحض الفضل<sup>(١)</sup>) أى بفضله الخالص، وهو : العطاء عن اختيار، لا عن إيجاب، كما يقوله الحكماء، ولا عن وجوب، كما يقوله المعتزلة (وإن يُعَذِّبَ فَبِمَحْضِ العَدْلِ<sup>(٢)</sup>) أى فتعذيبه بمذله الخالص، وهو : وضع الشيء في محله من غير

(١) الماء في قول لوصف « فإن يُثَبِّتَ » حرف دال على التفريع، وتفرع عليه « عدم من وجوب اعتقاد أنه سبحانه وتعالى مصدر يخلق أفعال العباد، وأن العباد ليس لهم في الأفعال الاختيارية إلا مجرد الكسب، ووجه تفريع هذا على ذلك أنه على التحقيق لم يعمل من العباد خير يستحقون عليه الثواب ولا شر يستوجبون به العقاب، ويحور أن تكون العاقبة، المصيبة؛ لأنها أفصح وأبانت عن جواب شرط مقدر مفهوم من الكلام السابق لنشر إليه، وتقدر الكلام على هذا الوجه : إذا علمت أن الله تعالى مصدر يخلق أفعال العباد الاختيارية حيرا كانت أو شرا فاعلم أنه إن بثنا - إلح، والمحض - بفتح الميم وسكون حاء المهملة - وصف بمعنى الخالص من الشوائب، وإضافته إلى الفضل من إضافة الصفة إلى الموصوف والمراد من محض الفضل العطاء الصادر منه تعالى عن اختيار كامل لا تشوبه شائبة إيجاب ولا شائبة وجوب، والترض من هذا الكلام الرد على فرقتين : الفرقة الأولى الفلاسفة، والفرقة الثانية : المعتزلة؛ فأما الفلاسفة فزعموا أن الله تعالى يثيب الطائمين بغير اختيار له في إثابتهم لكون طاعتهم عملة تنشأ عنها معلولاتها من غير اختيار لها، وأما المعتزلة فزعموا أن إثابة الطائمين مستحقة عليه سبحانه يثيبهم باختياره لكن لكونه يقض لا بعمل ذلك معهم، ودليل ما ذهب إليه أهل السنة أن طاعات العباد وإن كثرت لا تنفي ببعض ما أنعم الله به على العبد، فكيف يتصور أنه يستحق العوض عليها ؟

(٢) الإضافة في قوله « فبمحض العدل » من إضافة الصفة إلى الموصوف، نظير ما ذكرناه في قوله السابق « فبمحض الفضل » ومعنى العدل المحض : وضع الشيء في موضعه من غير اعتراض على الفاعل، وضده الظلم، وهو وضع الشيء في غير موضعه مع صحة الاعتراض على فاعله، والترض بيان أن الله سبحانه وتعالى لا تنفعه طاعة من أطاع، ولا تضره معصية من عصاه، وأن الكل مخلقه وإيجاده، وأن الطاعة ليست مستلزما للثواب، والمعصية ليست مستلزما للعقاب، وإنما الطاعة أمانة عادية تدل على ثواب فاعلها، والمعصية أمانة عادية



اعتراض على الفاعل ، وليس ظلماً ولا جوراً ، ولا واجباً عليه تعالى أن يفعله ؛ لأن جميع الكائنات التي من جنتها الثواب والعقاب مملوك له تعالى ، ناشئ عن قدرته وإرادته ؛ فليس لهما سبب عقلي ، وإنما الطاعة والمعصية أمارتان مخلوقتان له تعالى تدلان على ما اختاره من ثواب أو عقاب ، حتى لو عكس دالتهما ، أو أثاب أو عقاب بلا سبق أماراة ؛ لكان ذلك منه تعالى حسناً ، لا يسأل عما يفعله ، إلا أن الخلف في الوعد نقص لا يجوز أن ينسب إليه تعالى فيثيب المطيع البتة إنجازاً لوعده ، بخلاف الخلف في الوعيد ، فإنه فضل وكرم ، يجوز إسناده إليه تعالى ، فيجوز أن لا يعاقب العاصي .

وأشار إلى المسألة المترجمة في كتبهم بمسألة وجوب الصلاح والأصلح فقال : ( وقولهم ) أي : المعتزلة ، وإن لم يتقدم لهم ذكر ؛ لشبهة هذا المذهب عنهم ( إن الصلاح ) يعني فعله بالعباد ( واجب عليه ) تعالى ؛ فتركه بخل وسفه يستحق به الذم ، وفعله حكمة ومصلحة يستحق به المدح ( زور<sup>(١)</sup> )

---

تدل على عقاب فاعلها ، وهذا كله تقرير لما يقتضيه العقل ، وأما بحسب الشرع فإن الله سبحانه وعد الطائع بالثواب ووعد العاصي بالعقاب ، ولا يجوز خلف الوعد على ما قررناه آنفاً ( ص ١٥٤ ) ، ويجوز خلف الوعيد ؛ لأن خلف الوعيد فضل وكرم ، وهو سبحانه أحكم المشورين ، وأوسعهم رحاباً ، وأكثرهم مناً ، عاملنا الله تعالى بلطفه وفضله ومنه ! آمين .

(١) الضمير في قول المصنف « وقولهم » عائد إلى المعتزلة كما بينه الشارح ، وإن لم يتقدم في الكلام ذكرهم ؛ لشبهة هذا المذهب عنهم . واعلم أن للمعتزلة عبارتين : أولاهما قولهم « فعل الصلاح واجب على الله تعالى » والصلاح في هذه العبارة يقابل الفساد ، كالإيمان في مقابلة الكفر . وحاصل مذهبهم على ما تؤدبه هذه العبارة أنه إذا كان هناك أمران أحدهما

• • • • •

صلاح والآخر فساد وجب على الله تعالى أن يفعل مع العبد الصلاح منهما وأن يحبه العبد ،  
والعبارة الثانية قولهم « فعل الأصلح واجب على الله تعالى للعباد » والأصلح في هذه العبارة  
معناه الأقوى والأشد في الصلاحية ، ويقابله الصلاح ، ككون العبد في أعلى مراتب العزم  
في معاملة كونه في أول مراتبه ، وحاصل مذهبهم على ما تؤدبه هذه العبارة أنه إذا كان هناك  
أمران أحدهما صلاح والآخر أصلح منه وجب على الله تعالى أن يفعل الأصلح منهما دون  
ما هو صلاح ، والمعتزلة فيما بينهم خلاف في المراد بالصلاح والأصيح ، وسدبته لك إن شاء  
الله تعالى ، وإذا تبين لك هذا للوضوح على الوجه الذي شرحناه عدت أن في كلام المصنف  
نقصاً من جهتين : الأولى أنه تكلم على إبطال مذهبهم كما تبدل عليه العبارة الأولى ، ولم  
يتمرض لإبطاله على ما تبدل عليه العبارة الثانية ، والجهة الثانية : أنه لم يتعرض لتبيين الخلاف  
الواقع بينهم في المراد بصلاح ، فأما الجهة الأولى فيمكن الجواب عن التقصير فيها بأنه لما  
أبطال مذهبهم على ما تقتضيه العبارة الأولى لزمه إبطال مذهبهم على ما تقتضيه العبارة الثانية  
ووجه ذلك أن الصلاح أعم من الأصلح ، وبني الأعم يستلزم البتة بني الأصح ، ألا ترى  
أني لو نعت كونه هذا الشيء جواباً لزم البتة أن ينفي كونه إنساناً ، وأما الجهة الثانية  
فيمكن الجواب عن التقصير فيها بأن غرض المصنف إنما تعلق بإبطال مذهبهم على كل  
وجهه ، ولم يتعلق ببيان مذهبهم ونحريه

والحاصل أن المعتزلة قالوا : فعل الصلاح والأصلح واجب على الله تعالى ، وأنهم احتموا  
فعل معتزلة بغداد ، يجب على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح لعباده بالنظر إلى الدين  
ولدينه ، وقال معتزلة البصرة : يجب على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح بالنظر  
إلى الدين وحده ، واختلفوا في المراد بالأصلح : فذهب أهل بغداد إلى أن المراد به الأدق  
في الحكمة والدين ، وذهب معتزلة البصرة إلى أنه الأنفع والأكثر فائدة ، وحاصل هذه  
المسألة أن معتزلة جميعاً ذهبوا إلى أنه يجب على الله تعالى إقدار العبد وتمكينه وأن يفعل  
معه أقصى ما يمكن في معلومه سبحانه ، أي يؤمن عنده المكلف ويطيع ، وأنه سبحانه فعل  
مع كل أحد غاية مقدوره من الأصلح ، وليس في مقدوره لطف لوفعه بالكفار لآسوا  
جميعاً ، وإلا لكان تركه بخلافه وسفهاً ، وعمدتهم التصوي في هذه المسألة قياس الغائب  
على الشاهد : لقصور نظرهم في المعارف الإلهية واللطائف الخفية الربانية ووقور غلظهم في  
صفات الواجب الحق وأنعام النبي المطلق ، قالوا : نحن نقطع بأن الحكيم لو أمر بطاعته

• • • • •

وقدر على أن يعطى المأمور ما يصل به إلى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان مدموماً عند العقلاء معدوداً في زمرة البهلاء ، وكذلك من دعا عدوه إلى الموالاة وارجوع إلى الطاعة لا يحوز أن يعامله بالعلطة واللين ؛ لأنه ينصر ولا يقبل ، وإنما يعامله بما هو أجمع في حصول المراد ، وأدعى إلى ترك العناد ، وأيضاً فإن من أخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم أنه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه دخل وأكل ، وإلا فلا ؛ فالواجب عليه أن يتلقاه بالبشر والطلاقة والملاطمة ، لا بأصدادها ، فلما — بعد تسليم أن الأمر يسلم الإرادة — إنما يكون ذلك من شأن حكيم مخنح إلى طاعة الأولياء أو رجوع الأعداء ، يتعزز بكثرة الأعوان والأنصار ، وتعظم لديه الأقدار ، لافي حكيم غي كل انتهى عن موالاة الأولياء ، قادر كل القدرة على الانتقام من الأعداء ، لا تنفعه طاعة من أطاعه ، ولا تضره معاداة من عاداه ، لا يعتز بكثرة الأنصار والأعوان ، ولا تحذله الأعداء ولو كانوا بعدد القطر والحصى والتراب

وقد استعمل أهل السنة والجماعة لصحة ما ذهبوا إليه من أنه لا يجب على الله تعالى فعل الصالح والأصلح لأحد من عباده بوجوه :

وجه الأول : أنه لو وحد عليه لأصلح لمبادء لما خلق الكافر الفقير المعبود في الدنيا والآخرة ، سيما المبتلى بالأسقام والآلام والمحن والآفات ، وقد حكى أن الخافظ بن حجر مر يوماً بالسوق في موكب عظيم وهيأة جميلة ، فبهجم عليه يهودى وأثوابه ملطخة بالدرن وهو في عبة الرثانة والبشاعة فقبض على لجام بخلته ، ثم قال له : يا شيخ الإسلام ، أنت ترعهم أن نبيكم قال : « الدنيا سجن المؤمن ، وجنة الكافر » ، وأي سجن أنت فيه مع هذه الدعة ؟ وأي حنة أما فيها مع ما نرى ؟ فقال له الخافظ رضى الله عنه : أما أنا فإن الذى أنا فيه بالنسبة لما أعد الله في الآخرة من النعيم للمؤمنين بعد سجنى ، وأما أنت فإن الذى أنت فيه بالنسبة لما ينتظرك من العذاب الأليم بعد جنة .

الوجه الثانى : لو كان فعل الأصلح واجباً على الله لم يستوجب عليه شكراً لكونه مؤدياً للواجب عليه ، كمن يرد وديعة أو دعها ، ولكن يؤدى ديناً لزمه ، مع أنه سبحانه قد طلب من عباده أن يشكروه على ما فعل معهم ، قال الله تعالى : ( واشكروا لى ولا تكفرون ) وقال : ( يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين ) وقال : ( أن أشكر لى ولوالهيك ) وما لا يحصى من الآيات .

والوجه الثالث : أن مقدورات الله تعالى غير متناهية إلى حد ، وهذا الأصلح الذى

أوحده عليه تعالى إما أن يكون معلوم المقدار أي محدوداً بحد لا يتجاوزه وإما ألا يكون كذلك ، فإن كان معلوم المقدار محدوداً بحد ينتهي إليه فإن الزيادة على هذا القدر أمر ممكن واقع تحت مقدوره سبحانه ، فلا يكون ما وصل إلى الحد المقدر هو الأصلح لأن الأكثر منه صلاحاً ممكن ، وإن لم يمكن محدوداً بحد لا يتجاوزه لزم الحيل بحقيقة الواجب . فإن قيل : نختار الأول ، ولانسلم أن الزيادة أصلح ؛ لأنه ربما يصير ضم المزيد مفسداً ، كما أن ضم النافع إلى النافع قد يصير مضراً ، ألا ترى أن الطبيب نصف قدرأ مريضاً من الدواء يكون فيه الشفاء ، فإذا أضيف قدر آخر منه كان مضراً ، فالجواب أنا لا نفرض أن ضم الصلاح إلى الصلاح يكون فساداً ، وقياس ذلك على الدواء والعلاج به قياس حسن ؛ لأن الزيادة في الدواء ليس من باب ضم النافع إلى النافع ، بل هو من باب ضم غير النافع ، بل النضر ، إلى النافع ، ألا ترى أنه يطلب في الحمى مثلاً شراب قدر معلوم من الدواء يقاوم الحرارة التي تعاقب في مثل هذه الحال ، فإذا زيد على القدر المطلوب قدر آخر فإن هذا القدر الزائد لا يعمل عمل القدر المطلوب من دفع الحرارة ، وإنما يثبت بروده تزيل الصحة والاعتدال ، بخلاف الصلاح في الدين فإنه لا يتقدر ولا ينتهي إلى حد ، وكل صلاح منه ينضم إلى صلاح فإنه يكون أصلح .

الوجه الرابع : أنه يلزم على مذهبوا إليه أن تكون إمامة الأنبياء والمرشدين بعد حين من حياتهم مع بقية إبليس وذريته من الضالين المفسدين إلى يوم الدين أصلح عندكم لعباد الله ، وكفى بهذا قطاعة

الوجه الخامس : أنه يلزم على مذهبهم أن الله تعالى لم يعمل ماوجب عليه مع كل ممن عاش سليماً حتى بلغ وكفر أو عصي أو ارتد ضد الإسلام ؛ لأن إمامته في حال الصبي أو سلب عقله كان أصلح له ولم يمهله ، فإن زعمتم أن الأصلح هو التكليف والتعريض للتعيم المقيم لكون ذلك أعلى المنزلين وقد فعله مع هؤلاء الذين ذكرتم ، قلنا فلا يكون قد فعل ما هو الأصلح بكل من أمانته في حال الصبي أو أورثه الجنون ؛ لأنه لم يبق واحداً من هؤلاء حتى يبلغ سلباً فيعرضه لأعلى المنزلين ، فإن قيل : علم من هؤلاء أن واحداً منهم لو عاش أصلح وأضل غيره فأمانته لمصلحته ومصلحة غيره ، قلنا ، فلم لم يمت فرعون وهامان ومردك وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين أطفالاً ؟ وهذا الوجه هو لباب للناقشة التي دارت بين أبي هاشم الجبائي وأبي الحسن الأشعري ، وكان الأشعري أحد تلامذة الجبائي ، وكان

خبر المبتدأ : أي مُزَيَّنُ الظاهرِ فاسدُ الباطنِ ، فهو باطل ؛ لأنه لو وجب عليه تعالى الأصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير للمعذب في الدنيا بالفقر وفي الآخرة بالمعذاب الأليم المخلد ، سيما المبلى في الدنيا بالأسقام والمحن والآفات ، وأيضا لو وجب عليه الأصلح لما بقى للتفضيل مجال ، ولم يكن له تعالى خيرة في الإنعام ، وهو باطل ؛ لقوله تعالى : « وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ » و « يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ » ( ما ) أي ليس ( عليه ) تعالى خلقه شيء ( واجب ) من فعلٍ ، أو تركٍ ؛ لأن أفعاله كلها جائزة بالنظر إلى ذاتها ، واقعة على وجه الإحسان والفضل ، أو على وجه المؤاخذه والعادل ، لا يجب منها شيء عقلا ، ولا استحيل ، ولأنه تعالى فاعل بالاختيار ؛ فلو وجب عليه فعل أو ترك لما كان مختاراً فيه ؛ لأن المختار هو الذي يتأتى منه الفعل والترك .

ونبه على فساد ما ذكر بقوله ( ألم يروا ) أي للمعزلة بأبصارهم ( إيلامه ) تعالى ( الأطفال ) جمع طفل ، وهو : مَنْ لم يبلغ العُلُمَ ( وشبهها ) والمعجزة ،

---

الشيخ يقرر في درسه يوما هذه المسألة ، فقال أبو الحسن : ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدهم كبيرا طائعا ، ومات الثاني كبيرا عاصيا ، ومات الثالث صغيرا ؟ قال الجبائي : الأول يشاب بالجنة ، والثاني يشاب بالنار ، والثالث لا يشاب ولا يعاقب ( وذلك على قولهم بالمرتلة بين المرتلين ) فقال الأشعري : فإن قال الثالث : يارب لأني شيء أمتي صغيرا ، ولم تبقى حتى أبلغ فأطيعك فأدخل الجنة ؟ فقال الجبائي : يقول له ربه : علمت أنك لو كبرت عصيت فندخل النار ، فكان الأصلح لك أن نموت صغيرا ، فقال الأشعري : فإن قال الثاني يارب لما علمت أنني إن كبرت عصيت فدخلت النار ، فلم لم تمنني صغيرا حتى أكون كأخي ؟ ماذا يقول الرب ؟ فهبت الجبائي . ومن ذلك الحين ترك الأشعري درسه ومذهبه ، واشتغل هو وأتباعه بإبطال مذهب المعزلة وإثبات ما وردت به السنة ومضى عليه الجماعة من السلف ولذلك سموا أهل السنة الجماعة ( انظر ص ٢٥ ) .

فإنه لا تنفع لهم في إزالة الأسقام بهم (تحذير المحذرا) أى : احذر عقاب الله تعالى النازل بهم على ضلالهم

ثم رد على الممثلة أيضا في قولهم « إن الله تعالى يمتنع عليه إرادة الشرور والقبائح » زعموا أنه تعالى أراد من لكافر الإيمان وإن لم يقع منه ، لا الكفر وإن وقع ، وكذا أراد من « الفاسق الطاعة لا الفسق » حتى إن أكثر ما يقع من « عباد خلاف » مراده تعالى ، بنوا ذلك على أصابهم الفاسد من الحسن واقبيح العقليين قوله . ( وجاز ) عقلا عندنا ( عليه ) تعالى ( خلق ) أى إرادة إيجاد ( شر ) بإجرائه على أيدي العباد ، وهو ما يعبرون عنه بالقبيح ، وهو : ما يكون متعلقا بالذم في العاجل ، والمقابى الآجل ( و ) إرادة خلق ( الخير ) كذلك <sup>(١)</sup> ، وهو ما يعبرون عنه بالحسن ، وهو ما يكون متعلقا بالمديح

(١) قد علمت فيما تقدم في مسألة خلق الأعمال أن مذهب أهل السنة أن الله خالق لأعمال العباد الاختيارية ، سواء في ذلك خيرها وشرها ، وأن العباد ليس لهم في الله لهم الاختيارية إلا الكسب ، وأن مذهب الممثلة أن العباد هم الذين يخلقون أعمالهم الاختيارية خيرها وشرها ، وعلمت أن الكلام في هذه المسألة من فروع الحائز في حقه تعالى ، وفروع عموم تعلق قدرته سبحانه بكل الممكنات ؛ فلو أنك أبقيت كلام المصنف على ظاهره كان هذا الكلام تكرارا لما سبق بيانه ، لهذا تجد الشارح صرف الكلام عن ظاهره بتعبيره « خالق الخير » في كلام المصنف بإرادته سبحانه الخير ، وعلى هذا يكون في كلام المصنف مجاز بالحذف ، وتقدير الكلام : وجاز عليه إرادة خلق الخير ، وعلى هذا يكون الكلام ههنا فرعا من فروع الإرادة ، وقد علمت أن مذهب أهل السنة أن الإرادة تعلق بالممكنات بأسرها كالقدرة لكن تعلق بتعيين لا إيجاد ، وأن الإرادة عدمية غير العلم والرضا والأمر ؛ فأما مذهب الممثلة فالإرادة والرضا والأمر شيء واحد ، ولا تعلق بالإيجاد خير ، وبقوا أهل السنة في أن الله يريد الخير ، وخالفوه في أنه يريد الشر ؛ فقلوا : يمتنع عليه سبحانه

في العاجل ، والثواب في الآجل ، والأحسن تفسيره بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب : ليشمل المباح ، وهذا واقع عندنا برضاه تعالى ومحبه ، أى ترك الاعتراض على فاعله ، والأول بخلافه ؛ بل على فاعله من الاعتراض قال الله تعالى « ولا يرضى لعباده الكفر » « إن الله لا يأمر بالفحشاء » وكلاهما واقع عندنا بإرادته تعالى ؛ لأن إرادته تعالى متعلقة بكل ممكن كائن غير متعلقة بما ليس بكائن ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام « ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن » ويلزم على ما ذهب إليه المعتزلة أن أكثر ما يقع في ملكه تعالى غير مراد له ، ومثل للخير والشر على طريق اللف والنشر المشوش ؛ فشر الخير بقوله ( كالإسلام ) أى : كإرادته تعالى خلق الإسلام فيمن شاء من عباده ، ومثل الشر بقوله ( وجهل الكفر ) أى . وكإرادته تعالى خالق ما ذكر فيمن أراد من عباده ، وتقدم تعريف الجهل وانقسامه إلى بسيط ومركب ، والكفر : ضد الإيمان ؛ فهو : إنكار ما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به من الدين بالضرورة أو ما يستلزمه كإلقاء المصحف في القاذورات .

( وَاجِبٌ ) شرعا علينا معاشر المسككين ( إِيْمَانُ ) أى تصديقنا

---

إرادة الشرور والقبائح ، وقد تكلمنا عن ذلك فيما سبق كلاما مستفيضا ؛ فلا نرى أن نعيد شيئا منه ههنا ( وانظر ص ٩١ من هذا الكتاب في آخر الكلام على مبحث الإرادة ، ثم انظر ص ٩٢ في الكلام على مذهب أهل السنة من اختلاف معنى الإرادة والعلم والرضا ونحوه والأمر ) .

(بالتقدير) "أى بتفسير لله سبحانه الأمور وإحاطته بها علماً ، وهو عند

(١) « واجب » فى قول المصنف « وواجب إيماننا بالقدر » خرم مقدم ، و « إيماننا » مبتدأ مؤخر ، وتقدير الكلام : وإيماننا بالقدر واجب علينا معشر المكلفين ، وقبل أن نتحدث إليك عن هذه المسألة ، وأن نبين رأى أهل السنة والجماعة فيها ، والدليل الذى استندوا إليه فى تدعيم مذهبهم - نبين لك أن فرقة نرغم الانتساب إلى الإسلام كانت تقول : إن الله تعالى لم يقدر الأمور أولاً ، وإن الأمر أب - يضم المحمزة والنون جميعاً - أى يستأنف الله تعالى عمله حال وقوعه ، وقد سمعنا من السنة والجماعة « تقديرية » ومعنى هذه الفسفة المحمزة المنسوبون إلى القدر . وإيماننا بسببهم إلى القدر - مع كونهم يسمونه ولا يقولون به - لأنهم لما قالوا فى « به » جعلوا ذلك لئلا نحلة لهم وانخدعوا ديدنا مع أن يفسدوا إليه ، ولا يلزم من نسبة أحد إلى شيء أن يكون وجه نسبة إليه أنه مثبت له ، بل كما نكون النسبة إلى الشيء سبب إيمانه تكون النسبة إليه بسبب نفيه ، خصوصاً إذا بالغ فى البنى وجعل البنى هجيراً ، ونقطة فرقة أخرى أطلقوا عليها اسم « تقديرية » أيضاً ، وهذه الفرقة لأخرى إحدى فرق المعتزلة ، وهم الذين قالوا : إن العبد خالق لأنفسه الاختيارية ، وهذا الطريق محم - مع أهل السنة - على أن الله تعالى عالم بأفعال العباد أولاً قبل وقوعها منهم ، ومن هنا تعلم أن اسم « التقديرية » يطلق عند أهل الكلام على فرقتين : أما إحداها فطائفة نعت علم الله تعالى أولاً بأفعال العباد ، ورعيت أنه لا يعطىها لإحاطة وقوعها ، ولانتميز بينها وبين الطائفة الأخرى أطلقوا عليها اسم « التقديرية الأولى » ومعتقد هذه الطائفة كفر عند أهل السنة والجماعة ، وبدكر العلماء أن هذه الطائفة قد انقرضت ولم يبق من يذهب مذهبها قبل انقضاء القرن الثانى الهجرى ، وأما الأخرى فطائفة من المعتزلة ، وهم جترئون بأن الله تعالى يعلم أفعال العباد قبل وقوعها ، يعطىها أولاً قبل أن يخلق الخلق ، ولكنهم قالوا : العبد خالق أعمال نفسه الاختيارية ، وهذه الطائفة تسمى « التقديرية الثانية » تميزاً بينها وبين الطائفة الأولى .

إذا علمت هذا على هذا البيان فتقول : أراد المصنف بهذا الكلام الرد على التقديرية الأولى ولم يرد به الرد على التقديرية الثانية ؛ لأن الرد على التقديرية الثانية قد مضى فى قوله « وخالق لعبده وما عمل » وفى قوله « وعندنا للعبد كسب كلفاً به » .

وندد بين الشارح - رحمه الله تعالى - معنى القدر عند الأشاعرة والماتريدية ، وبين



ليس بين الفريقين خلاف حقيقى ، وإنما الخلاف فى العبارة التى دل بها كل فريق على مراده وأما المعنى فهم على اتفاق فيه .

وحلاصة ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة فى هذه المسألة أنه يجب على المكلف أن يؤمن أن الله سبحانه علم ألا بجميع أفضل القدر ، وأنه أوجدها - حين أوجدها فيما لا يزال - على القدر المخصوص وأوجه المؤمنين الذى سبق العلم به ، بل إن ذلك مما لا يتحقق الإيمان إلا به ، وللدليل على ذلك أن النبى صلى الله عليه وسلم لما بين لجبريل الإيمان - سواء قلنا إنه صلى الله عليه وسلم بين حقيقة الإيمان بناء على أن الأفعال جزء منه ، أو قلنا إنه إنما بين خصال الإيمان أى لأمر الله هو ، تتعلق الإيمان - ذكر الإيمان بالقضاء والقدر فى ضمن ذلك ، وذلك قوله « الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، والقضاء والقدر خيره وشره كله ومعه »

وهنا مسألتان يجب أن تنبهك إليهما :

الأولى : أن الإيمان بالقضاء والقدر يستدعى الرضا بهما ، وقد أورد على هذا أن الرضا بالقضاء ، والقدر يستلزم الرضا بالمعصى وبالكفر ؛ لأن الله قضاهما على العبد وقدرهما ، مع أن الرضا بالكفر كفر ، والرضا بالمعصية معصية أخرى ، وقد أجاب العلامة سعد الدين الزفطرانى على هذا الإيراد بأن اللازم هو الإيمان بقضاء الله تعالى وقدره ، والمعصية والكفر مقضى بهما ، وليس واحد منهما قضاء ولا قدرا ؛ فلا يلزم من وجوب الإيمان بالقضاء والقدر الرضا بالمعصية ولا بالكفر ، وهو جواب لا يستطيع أن ينهض ؛ لأنه لا معنى للإيمان بقضاء الله تعالى وقدره إلا الرضا بما قصده وقدره ؛ فلا إشكال باق بحاله ، وقد أحاب غيره بأن الكفر والمعصية لهما جهتان : الجهة الأولى جهة كونهما مقضيا بهما ومقدرين لله تعالى على عبده ، والجهة الثانية جهة كونهما مكسوبيين للعبد وواقعين منه باختياره ؛ فيلزم العبد الرضا بهما من الجهة الأولى ، لاسم الجهة الثانية . وحاصل هذا الجواب تسليم أنه يلزم من الإيمان بالقضاء والقدر الرضا بالمعصى والقدر ، مع منع إطلاق أن الرضا بالكفر بعد كفره والرضا بالمعصية بعد معصيته ؛ لأن محل كون الرضا بالكفر كفرا إذا كان العبد قد رضى عن كسب نفسه الكفر ومحل كون الرضا بالمعصية معصية إذا كان العبد قد رضى عن كسب نفسه المعصية فأما ما إذا فلا يكون الرضا بالكفر كفرا ، ولا الرضا بالمعصية معصية .

الأشاعة : إيجاد الله تعالى الأشياء على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها طبقاً لما سبق به العلم ، وعند الماتريدية : تحديده تعالى أولاً كل مخلوق بحده الذي يوجد به ، من حسن وقبيح ، ونفع وضرر ، وما يحويه من زمان ومكان ، وما يترتب عليه من طاعة وعصيان ، وثواب وعقاب وغفران ، والظاهر أنه اختلاف عبارة ؛ فمما راجعان إلى قول بعضهم : المراد من القدر أن الله تعالى علمه مقادير الأشياء ، وأزمانها قبل إيجادها ، ثم أوجد ما سبق في علمه أنه يوجد ؛ فكلُّ مُحدث صادر عن علمه وقدرته وإرادته .

(وَبِالْقَضَاءِ) أى وقضاء الله تعالى ، وهو لغة : الحكم ، وعرفه الماتريدية : بأنه اتفاق مع زيادة أحكام ، والإتيان بالقضاء والقدر يستدعى الرضا بهما ، والمقصود : بيان وجوب اعتقاد عموم إرادة الله تعالى وقدرته وعلمه ؛ لما مر من أن لكل مخلقه تعالى ، وهو يستدعى العلم والقدرة والإرادة ؛ لعدم الإكراه

السنة الثانية : أنه وإن وجب على العبد الإيمان بالقضاء والقدر — لا يجوز أن يخرج به ، لا قبل وقوع الفعل منه توصل إلى وقوعه ، ولا بعد وقوعه منه تخلصاً من جزائه ، ويان ذلك أنه لا يجوز أن يقول قائل . إن الله تعالى قدر على أننا وهو يريد بذلك التوصل إلى الوقوع فيه ، كما لا يجوز له أن يقول هذا الكلام بعد وقوعه في محذور الرنا وهو يريد أن يتخلص من عقوبة الرنا . مع لو قال هذا الكلام شخص وهو لا يريد إلا دفع اللوم عن نفسه لم يكن به بأس ؛ بل الصحيح أن روح آدم اتفقت مع روح موسى . فقد موسى لأدم : أنت أبو البشر . كنت سبباً لإخراج أبنائك من الجنة . أكلت من الشجرة ، فقال له آدم : يا موسى ، فأنت الذى اصطفاك الله بكلامه ، وحط لك لبيبة يده ، فلم يسم على أمر قد قدره الله على قبل أن يخلقني بأربعين سنة . وقد النبي صلى الله عليه وسلم بعد أن ذكر ذلك « فخرج آدم موسى » يريد أنه غلبه بالحجة .

والإجبار ، والرد على المعتزلة لأنهم هم لقدرية ، وهم قدرتيان : أولى ، وهي تنكر سبق علمه تعالى بالأشياء قبل وجودها ، وترغم أن الله تعالى لم يقدر الأمور أزلاً ، ولم يتقدم علمه تعالى بها ، وإنما يأتيها علماً حال وقوعها . وهذا لا يقرضوا قبل ظهور الشافعي رضي الله تعالى عنه ، وقدرية ثانية ، وهم مطبقون على أنه تعالى عالم بأفعال العباد قبل وقوعها ، ولكنهم خالفوا السلف ، فزعموا أن أفعال العباد مقدورة لهم ، ووافقه منهم على جهة الاستقلال ، بواسطة الإقدار والتمكين ، وهو مع كونه مذهباً باطلاً أخف من المذهب الأول ، وإلزام الشافعي بهم بقوله « إن سلمت قدرية العلم خصموا » إذ يقال لهم : أتجاوزون أن يقع في الوجود خلاف ما تضمنه العلم ؟ فإن منعوا و« ففروا »<sup>(١)</sup> وإن أجازوا الزمهم نسبة الجهل إليه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، خاص بالأولى ، ومراد الناظم الرد عليهم فقط ؛ لئلا يتكرر مع قوله السابق « تخلق أبدياً وما عمل » والأدلة القطعية من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وغيرهم متظاهرة على إثبات قدرته سبحانه وتعالى ، وأشار بقوله ( كما أتى في الخبر ) يعني الحديث إلى أن دليل ذلك نفي .

ثم شرع في بيان بعض ما وقع فيه النزاع من مسائل الاعتقاد ، فقال :  
(ومنه)<sup>(٢)</sup> أي : ومن بعض جزئيات الجائز عقلا عليه تعالى بمعنى أن العقل إذا

---

(١) في نسخة « إن منعوا و« ففروا » (٢) اعلم أن هذه المسألة — وهي مسألة رؤية الله تعالى — قد طال فيها الجدل وكثر النقش والحوار ، ونحن نريد أن نلخص لك هذا كله في سهولة ويسر ، فنقول : الكلام في رؤية العباد ربه يتعلق بها من ثلاثة وجوه : الأول : هل هي مما يجوزه العقل ؟ والثاني : هل في السمع ما يدل على جوازها ؟ والثالث : هل السمع يجوز وقوعها في الدنيا أو ما ورد فيه إن دل على الجواز خاص بالآخرة ؟

أما عن الأول من هذه الوجوه فقد ذهب المعتزلة إلى أن العقل لا يجوز رؤية العباد  
 وبهم ، بل العقل يحكم بامتناع هذه الرؤية ، وجميع الأئمة من أهل السنة على أن رؤية العباد  
 ربيهم ما يجوز العقل ؛ أما شبهة المعتزلة التي دعوتهم إلى قول بهذه المذلة الفاسدة فقالوا :  
 نحن نعلم علم اليقين أن الله تعالى ليس جسما ولا في جهة من الجهات ، وأنه يستحيل عليه معالجة  
 والمواجهة وتقليب الخدقة نحوه ، والرؤية لا يمكن أن تتحقق إلا متى كان المرئي في الجهة  
 للقاء لظفر الرئي يقلب خدقته نحوه ؛ فلا يمكن أن يرى العبد وجهه لافي الدنيا ولا في الآخرة  
 وقد أحاب أهل السنة وجماعة عن هذا الكلام بقولهم : إنا لانسلم لكم ما زعمتموه من  
 أن رؤية لا تتحقق إلا إذا كان المرئي مقابل للرائي - إلى آخره - ذكرتموه ، بل نحرر عنه :  
 إن الرؤية قد يجعلها الله تعالى في عبده متى شاء من غير أن يلزم فيها معالجة المرئي ولا كونه  
 في جهة وحيز ولا غير ذلك ، ونقول : إن الله تعالى ليس جسما ولا هو في جهة ، وإنه يستحيل  
 عليه القالة والمواجهة وتقليب الخدقة ، ومع ذلك يصح أن يكشف لعباده انكشف القمر  
 ليلة البدر كما ورد في صحيح الأحاديث ، وقد شاع الرعش - عما الله عنه - على أهل  
 السنة والجماعة تشبيها قبيحا في هذه المسألة ، وذلك حيث يقول :

بِجَمَاعَةٍ سَمَوْهُمُ **السَّنَّةُ** وَجَمَاعَةٌ خُشِرَ تَمَرِي **مُوكَفَّةٌ**

قَدْ شَبَّهُوهُ **مُخَفِّفٌ** فَتَخَوُّوْهُ شَمِعَ الْوَرَى فَتَسْتَرُوا **بِالْبَدَكْفَةِ**

والبدكفة : نحت من نول أهل السنة «بلا كيف ولا انحصار» والله حسيبه في ذلك ؛  
 وقد رد عليه قوم منهم السيد البليدي في قوله :

هَلْ تَحْنُ مِنْ أَهْلِ الْهَوَىٰ أَوْ أَنْتُمْ ؟ وَمَنْ الَّذِي مَنَّا حَيْرَ **مُوكَفَّةٌ** ؟

أَعَكْسُ نَصِيبٍ وَأَوْصَفُ بَيْكُمُ ظَهْرٌ كَأَشْتَرِ ، فَأَرْجِعْ عَنْ مَقْدَارِ الرَّحْمَةِ

يَكْفِيكَ فِي رَدِّي عَلَيْكَ بِأَنْتَا نَحْتَجُّ بِالْآيَاتِ ، لَا بِالسُّفْهَةِ

وَبِنَفْيِ رُؤْيَايَ فَأَنْتَ حَرَمَتَهَا إِنْ لَمْ تَقُلْ بِكَلَامِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ

فَتَرَاهُ فِي الْآخِرَىٰ بِلَا كَيْفِيَّةٍ وَكَذَلِكَ مِنْ غَيْرِ أَرْتِيَامٍ لِلْصُّفَةِ

وأما عن الوجه الثاني - وهو هل في السمع ما يدل على حواز رؤية العباد وبهم ؟ -  
 فذهب المعتزلة إلى أنه ليس في السمع ما يدل دلالة صريحة على أن العباد يرون ربهم ، بل

في السمع ما يدل على أن هذه الرؤية لا تجوز عليه تعالى ، ويزعمون أن يؤولوا صريح القرآن  
ومسحح الأحاديث ليوافق ما ذهبوا إليه ، وعندهم في هذا الوجه قوله تعالى حكاية عن  
موسى عليه الصلاة والسلام : ( رب أرى أنظر إليك ، قل لن تراني ، ولكن انظر إلى  
الجبيل ، فإن استقر مكانه فسوف تراني ، فلما أنجلي ربه إلى الجبل جعله دكا ، وخر موسى  
سحقا - الآية ) قالوا : أحاب الله تعالى على - وقال موسى لرؤية بقوله ( لن تراني ) ففي  
الرؤية ، ثم علق رؤيته على استقرار الجبل ، وهو سبحانه يعلم أنه لن يستقر ، فكأنه علقها على  
أمر مستحيل . فتكون رؤيته سبحانه مستحيلة ، حتى اضطر الزمخشري في تفسيره وفي  
كلامه التي صنعها في النحو إلى أن يبدل « لن » حرف يدل على تأييد النفي ، ويخرج عليه  
هذه الآية ، وهو كلام بعث عليه هواه ومذهبه ، ولم يسبقه إليه أحد من أئمة النحو .

وهم السة يقولون : إن في السمع كثيراً من الأحاديث الصحيحة والآيات السكريمة تدل  
مراحلة على جواز رؤية العبد ربهم ، ومنهم بعض هذه النصوص فيما بعد ، ويقولون أيضا :  
هذه الآية التي حكامها المعزلة حجبتهم ، وظنوا بها الرمز مخبري ودندن حولها ، يقول : إن  
هذه الآية نفسها تدل على جواز الرؤية من عدة وجوه : الأول : أن موسى عليه الصلاة  
والسلام طلبها من ربه ، ولا شك عند عاقل أن موسى أدري بما يحور في حقه تعالى وما لا  
يحور من المعزلة ؛ فلو كان يعلم أن رؤية العباد ربهم مستحيلة لما استعاض لنفسه أن يطلبها ،  
ادعاه تعالى : أن الله تعالى نبي الرؤية التي طلبها ، ولم يقل له : كيف تطلب مني ما لا يجوز في  
حورم أو نحو ذلك ما يدل على خطأ موسى إن قدر ، وأهل اللسان العربي يطعون من أسلوب  
العرب ومحاوراتهم في كلامهم أن المتكلم لا ينبغي شيئا إلا حيث يجوز ثبوته ، نفي أنه لا يقول  
فأش : لا يضرب محمد عليا ، إلا في مقام يجوز أن يكون محمد قد ضرب عليا ، فأما حيث  
لا يجوز ثبوت الشيء لشيء ، فإن المتكلمين من العرب ، بل ومن غير العرب من الأمم ،  
لا ينفون ذلك الشيء ؛ فلم نسمع أحداً قل لأحر : لم يطق هذا الجبل ، ولا : لم يصعد  
هذا الجبل هذه الشجرة ، ولو أن قائل ذلك لمدد الناس هازلا هاديا ، فلما قال الله  
تعالى ( لن تراني ) علما بمقتضى عرف اللسان والأسلوب العربي أن الرؤية في نفسها أمر  
جائز ، والوجه الثالث : أنه سبحانه علق حصول الرؤية في آخر الآية على أمر جائز في  
نفسه وهو استقرار الجبل ، بل هو من حيث ذاته أقرب من صيرورته دكا ،  
وكل أمر يعلق حصوله على أمر جائز فهو جائز ، وأما ادعاء المعزلة أن استقرار الجبل

مستحيل لكونه تعالى قد علم أنه لا يستقر . فهو مما لا يخرج عن كونه في نفسه جائزاً .  
وما استدلوا به على أن السمع نقي عن الله تعالى أن يراه خنقه قوله سبحانه وتعالى : ( لا تدرك  
الأبصار ، وهو يدرك الأبصار ) قالوا : دلت هذه الآية على أنه تعالى لا يدرك بالبصر ،  
ولا يدرك بالبصر هو الرؤية ؛ فتكون هذه الآية دالة على أنه لا يرى ، وقد أجاب أهل  
السنة عن هذا بأننا لانسلم أن الإدراك بالبصر هو مجرد الرؤية ، بل هو رؤية مخصوصة ،  
وهي التي تكون على وجه الإحاطة بحيث يكون المرئي محصوراً بحدود ونهايات ؛ فالإدراك في  
الآية الكريمة أحص من مجرد الرؤية ، ولا يلزم من نقي الأحص نفي الأعم ، وذلك معلوم  
لا يحتاج إلى بيان فبق هذا

وما عن الوجه الثالث . وهو هل في السمع ما يدل على حوار رؤية الله تعالى في  
الدين ، أو هو إن دل على حوار لرؤية خاص بالآخرة ؟ - فنقول : أحاط أهل السنة  
والجماعة في هذه المسألة ؛ فهم من قول : الذي ورد في السمع مما يدل على حوار الرؤية  
خاص بالآخرة ، وعلى هذا نحمل الآيات التي تنفي حوار الرؤية على رؤية الدنيا ، فنقله  
تعالى : ( لا تدركه الأبصار ) إن سلمنا أن الإدراك الذي هو الرؤية فنقول : هذا في الدنيا  
أما في الآخرة فقد ثبت بدليل آخر أنه يرى ، وقوله سبحانه لموسى : ( إن تراني ) أي في  
الدين . إلخ ، وذهب الأكثرون إلى أن في السمع ما يدل على حوار رؤية الله تعالى في  
الدنيا لأن أراد الله له ذلك ، ومن ذلك قصة معراجة صلى الله عليه وسلم ، وهذا الفريق  
يقول : إن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه عيني رأسه وهما في مكاهما الخافي ، ولم يحولها الله  
تعالى إلى قلبه كما زعم بعض الناس ، قالوا : وكان النبي صلى الله عليه وسلم يرى ربه كذلك  
في كل مرة من مرات المراجعة التي كان يسأل فيها ربه تخفيف الصلوات المفروضة ، وهذا  
الرأي منقول عن جمهرة الصحابة ومنهم ابن عباس رضي الله تعالى عنه ، وكانت عائشة  
رضي الله تعالى عنها ومعوية بن أبي سفيان رضي الله تعالى عنه يقولان : كانت رؤيا النبي  
ربه ليلة المعراج رؤيا منام ، ولم تكن بقظة ، ولعلها قالوا ذلك بناء على احتسابها ، وقد  
يوجه بعض الناس قولها بقوله تعالى : ( وما حملنا الرؤيا التي أريماك إلا فتنة للناس )  
ووجه ذلك أن « الرؤيا » بالآلف المقصورة تطلق على رؤيا النوم ؛ فإن أريد رؤية البقظة  
فيل رؤية - بالناء - والجواب على هذا الكلام من ثلاثة وجوه ؛ الأول : أن عائشة رضي الله  
تعالى عنها لم تكن في بيت النبي صلى الله عليه وسلم ، بل لم تكن عير إن سمعت في وقت

الحادث ، بل انرايح أنها لم تكن وقعت ورأت الدنيا ؛ لأن المعراج حدث في أول البعثة وعاشة يوم الهجرة لم تكن قد بلغت العاشرة على الأرجح ، ومعاوية بن أبي سفيان رضى الله تعالى عنه لم يكن أسلم يوم هذا الحادث ، بل إنه لم يسلم إلا بعده بقريب من عشرين سنة ، والوجه الثاني : أن الرؤيا — بالألف المقصورة — كما تطلق على رؤيا النوم تطابق على ما يكون في اليقظة أيضا ، ومن ذلك قول الراعى :

فَكَبَّرَ لِلرُّؤْيَا وَهَشَّ فَوْقَ أَدُهُ وَبَشَّرَ قَبِيحًا كَانَ جَمًّا بِلَاسِلُهُ

يصف راعى وأنه رأى المشب والكلا فسبشربه وطمان نفسه ، أو يصف صيدا رأى صيدا ، ولا يعقل أن ذلك كان في النوم ، والوجه الثالث : أنه تعالى يقول عن هذه الرؤيا إنها كانت فنة للناس ، يعنى ابتلاء لهم واختبارا ليرى من من الناس يثبت على إيمانه ومن منهم يرتد عن دينه لعدم تصديقه ذلك ، وقد كان ذلك فعلا ؛ فإن الذى ما أصبح وأحر أهل مكة لما كان من سره إلى بيت المقدس وعروجه إلى السموات وما فوقها - خرجوا منه وكذبوه وشنعوا عليه حتى ارتد ضعاف القلوب ، وثبت أهل القوى وأهل المعرفة ومنهم أبو بكر الذى قل حين سمع ما يقندرون على النبی به : إن كان قد قال ذلك فقد صدق ؛ وليس من المعقول أن يكون حديث الإنسان عن رؤيا رآها في المنام يكون فنة وبلاء واختبار ، ويصدق قوم ، ويكفر آخرون ، فإن كل أحد منهما يكن شأبه لو قل لأقل الناس عذرا : لقد رأيت الليلة فلما يرى النائم أسى أطير في السماء ونسير مع الملائكة وكلم الله ، على لم يستغربه السامع ؛ لأن رؤيا النوم خيالات في حجب أن أكثر الناس ، وأنى إنسان يحجر على أى إنسان أن يتخيل في يقظته ماشاء ، فضلا عن أن يكون هذا الخيال في النوم ؟

وقد استدلل أهل السنة على جواز رؤية الله تعالى بالكتاب والسنة : أما الكتاب فأيات منها قوله : ( وحوه يومئذ ناصرة ، إلى ربها ناظرة ) والجباى حمل ( ناظرة ) في هذه الآية على معنى الانتظار ، وحمل ( إلى ) بمعنى العمة ، وكأنه قل : منتظرة نعمة ربها ، وهو كلام عجيب ، ومن الآيات قوله تعالى : ( للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ) قل جمهور المفسرين : الحسنى هي الجنة ، والزيادة هي النظر إلى وجهه الكريم ، ومنها قوله : ( على لأرائك ينظرون ) وما ذكرنا من الآيات مع بيان وجه دلالتها على مذهب الجماعة ، وأما الأحاديث فمنها الحديث الذى ورد في الصحيح «إني سمعوني ربكم كما ترون القمر ليلة البدر» والتشبيه للرؤية باللمر ، ووجه الشبه عدم الشك والخفاء ، وجعله المعزلة من مجاز الخلف فزعموا

خُلِّيَ وَنَفْسَهُ لَمْ يَحْكَمْ بِامْتِنَاعٍ وَلَا بِوُجُوبٍ (أَنْ يُنْظَرَ) أَيْ اللَّهُ تَعَالَى (بِالْأَبْصَارِ) جَمْعُ بَصَرٍ ، بِمَعْنَى الْمَحَلِّ الَّذِي يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ الْإِبْصَارَ عَادَةً ، عِنْدَ وُجُودِ شَرْطِهِ ، أَوْ الْقُوَّةَ الْمَخْلُوقَةَ لِلَّهِ تَعَالَى كَذَلِكَ ، مَاذَا يَرُدُّهُ بَرَهَاتٌ عَنْ ذَلِكَ ، يَعْنِي أَنَّ أَهْلَ السُّنَّةِ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّهُ تَعَالَى يَجُوزُ أَنْ يَرَى ، وَالْمُؤْمِنُونَ فِي الْجَنَّةِ يَرَوْنَهُ مُنْزَهًا عَنِ الْمَقَابِلَةِ وَالْجِهَةِ وَالْمَسْكَانِ ؛ إِذَا الرُّؤْيَا عَلَى مَذْهَبِ أَهْلِ الْحَقِّ قُوَّةٌ يَجْعَلُهَا اللَّهُ تَعَالَى فِي خَلْقِهِ لَا يَشْتَرِطُ فِيهَا اتِّصَالَ الْأَشْعَةِ ، وَلَا مَقَالَةَ الْمَرْنِيِّ ، وَلَا غَيْرَ ذَلِكَ ، وَلَكِنْ جَرَتْ الْعَادَةُ فِي رُؤْيَا بَعْضِنَا بَعْضًا بِوُجُودِ ذَلِكَ ، عَلَى جِهَةٍ لَاتَّفَاقٍ ، لَا عَلَى سَبِيلِ الْإِشْتِرَاطِ ؛ فَلِذَا كَانَتْ لِرُؤْيَا جَائِزَةٍ لِإِمْكَانِهَا ، بِدَلِيلِ السَّمْعِ الْمَشَارِ إِلَى قَوْلِهِ إِذْ بِجَائِزٍ عُلِّقَتْ ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ رُؤْيَا تَعَالَى إِثْبَاتُ جِهَةٍ ، تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا ؛ بَلْ بَرَاهُ الْمُؤْمِنُونَ لَا فِي جِهَةٍ ، كَمَا يَعْلَمُونَ أَنَّهُ لَا فِي جِهَةٍ ، وَخَالَفَ فِي ذَلِكَ جَمِيعُ الْفِرَقِ ، فَأَحَادُثًا الْمُعْتَزَلَةَ بِنَاءً عَلَى أَنَّهَا لَا تَتِمَّقُ عَقْلًا إِلَّا بِمَا هُوَ فِي جِهَةٍ وَمَسَافَةً مَخْصُوصَةً مَتَسَكِّينَ بِشَبِّهِ عَقْلِيَّةٍ ، أَقْوَامًا شَبَّهَ لِمَقَابِلَةٍ ، وَتَقْرِيرَهَا أَنَّهُ تَعَالَى لَوْ كَانَ مَرِيًّا لِمَسْكَانٍ مُقَابِلًا لِلرَّائِي بِالضَّرُورَةِ ؛ فَيَكُونُ فِي جِهَةٍ وَحِيدٍ ، وَهُوَ مُحَالٌ ،

---

أَنْ التَّحْدِيرِ : سَتَرُونَ نِعْمَةَ رَحْمَتِهِ ، وَلَا دَاعِيَ لَهُ ، وَقَدْ كَانَ الْعُلَمَاءُ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَخْتَلِفُونَ فِي وَقُوعِ رُؤْيَا الْمُؤْمِنِينَ رَبِّهِمْ فِي الْآخِرَةِ ، وَكَذَلِكَ مِنْ بَعْضِهِمْ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ ؛ قَالَ الْإِمَامُ مَالِكٌ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ : لِمَا حُجِبَ أَعْدَاءُهُ فَمَا رَوَى نَجْدِي لِأَوْلِيَائِهِ حَتَّى رَأَوْهُ وَلَوْ لَمْ يَرِ الْمُؤْمِنُونَ رَبَّهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَمْ يَسِيرِ الْكَافِرُونَ بِالْحُجَابِ ، قَالَ تَعَالَى : ( كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ ) وَقَالَ الْإِمَامُ الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : لِمَا حُجِبَ قَوْمًا بِالسَّخَطِ دَلَّ عَلَى أَنَّ قَوْمًا يَرَوْنَهُ بِالرِّضَا . اللَّهُمَّ مَنِّعْنَا بِالنَّظَرِ إِلَى وَجْهِكَ الْكَرِيمِ ، فِي جَنَّاتِ النِّعَمِ ، وَاجْعَلْنَا مِنَ الْقَدِيرِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ بِرِضَاكَ ، وَلَا تَجْعَلْنَا مِنَ الْمَحْجُوبِينَ بِسَخَطِكَ ، يَا أَكْرَمَ الْأَكْرَمِينَ ، اللَّهُمَّ آمِينَ



ولسكان إما جوهرًا أو عرضًا ؛ لأن التميز بالاستقلال جوهر ، أو بالتبعية عرض ، ولسكان المرئي إما كله فيكون محدودًا متناهيًا محصورًا ، وإما بعضه فيكون متبعضًا متجزئًا إلى غير ذلك ، وهذه تشبيهة أشار إلى جوابها بقوله ( لَكِنْ ) لنظر الحاصل بحاسة البصر للرائين ( بِلا كَيْفٍ ) أى : تكيف للمرئي من مُقَابَلَةٍ وَجْهِيَّةٍ ومساواة مخصوصة وإحاطة به ، بل يجب تجرده عنه ؛ فإن الرؤية نوع من الإدراك يخلفه الله تعالى متى شاء ، ولأى شئ شاء ؛ فالمراد بالمخالفة في التكيف وجوب خلورؤية الواجب تعالى عن الشرائط والكيفيات المعتدلة في رؤية الأجسام ولأعراض ، وتمسكوا أيضًا بشبه سمعية ، أقواها قوله تعالى « لَا تُدْركُ الْبَصَرُ وَهُوَ يُدْركُ الْبَصَرَ » وتقرير التمسك به الذي تعرض لجوابه أن نبي إدراكه تعالى بالبصر رازد مؤرد التمدح به مذجج في أثناء المدح ؛ فيكون تقيضه - وهو الإدراك بالمر - نقصًا ، وهو على الله تعالى محال ، وهذا الوجه يدل على نفي الجواز ، وأشار إلى جواب هذه بقوله ( وَلَا مُحْصَرٌ ) يعنى أننا نقول : إنه تعالى يرى بمعنى أنه ينكشف للأبصار أنكشفًا تمامًا رائى بلا إحاطة ولا انحصار له عنده ، لاستحالة الحدود والنهايات . والوقوف على حقيقته كما هو محل النفي في الآية الشريفة ، ويأنه أنا لا نسلم أن الإدراك بالبصر في الآية الكريمة هو مطلق الرؤية ، بل هو رؤية مخصوصة ، وهي التي تكون على الإحاطة بجوانب المرئي ؛ فالإدراك المنفى في الآية أخص من الرؤية ملزوم لها ، بمنزلة الإحاطة من العلم ؛ فلا يلزم من نفي الإدراك على هذا نفي الرؤية ، ولا من كون تقيمه مدحًا كون الرؤية نقصًا ، وعلق بقوله « أن ينظر » ( الْمُؤْمِنِينَ ) لتضمنه معنى الانكشاف : أى

انكشافه تعالى بحاسة البصر انكشافاً تاماً لكل فردٍ فردٍ ممن مات محكوماً له ، تصافه بالإيمان والتصديق الشرعي ؛ سواء كُلفَ به بالفعل أو كان صالحاً للتكليف به ؛ فيخرج به الكفار والمنافقون ، فلا يروونه تعالى ؛ لقوله تعالى : « كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ » ولأنهم ليسوا من أهل الإكرام والتشريف ، وقيل : إنهم يروونه سبحانه وتعالى ثم يُمحَجَّبُونَ عنه ، فتكون الحجة حصرة عليهم ، وجعل النورى محل الخلاف في المنافق ، وأما الكافر غيره فلا يراه اتفاقاً ، كما لا يراه سائر الحيوانات غير العقلاء ، ويدخل الملائكة ومؤمنو الجن والأمم السابقة والصبيان والبُله والمجانين الذين أدركهم البلوغ على الجنون وماتوا عليه ، ومن اتصف بالتوحيد من أهل لفترة لأنه إيمان صحيح ؛ إذ هو في حكم ما جاء به الرسول في الجملة ، بناء على أن رجال غير هذه الأمة يروونه في الجنة ، وهي محل الرؤية من غير خلاف ، وأما رؤيته في عَرَصات القيامة في السنة ما يقتضى وقوعها للمؤمنين فيها ، وهو الصحيح ، والمعول عليه في إثبات الرؤية عند أهل السنة إنما هو الدليل السمعي ، وذلك الكتاب والسنة والإجماع ؛ أما الكتاب فآيات كثيرة منها ما أشار إليه بقوله ( إِذْ يَخَازِرُ غَلَقَتِ ) أى : حَكَمْنَا بِجَوَازِ الرؤية وإمكانها عقلاً لأن الله تعالى عَدَّها بوجود أمر جائز عقلاً ، وهو استقرار الجبل حين سأله موسى عليه السلام : رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ، قَالَ لَنْ تَرَانِي ، وَلَسَكُنْ أَنْظُرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ، وتقرير الدلالة منه أنه إشارة إلى قياس حُذفت كبراه للعلم بها ترتيبه : الله تعالى علق رؤية ذاته المقدسة على استقرار الجبل حال تجليه تعالى له ، وهو أمرٌ ممكن في نفسه ضرورة ، وكل

ما علق على الممكن لا يكون إلا ممكناً ؛ لأن معنى التعليق الإخبار بأن المعلق  
يتم على تقدير وقوع المعلق عليه ، والمحال لا يقع على شيء من التقادير ؛ فلو  
لم تكن الرؤية ممكنة لزم الخلف في خبره تعالى ، وهو محال ، ولو كانت متممة  
في الدنيا لما سألها موسى عليه السلام ، ولا يجوز على أحد من الأنبياء الجهل  
بشيء من أحكام الألوهية ، وخصوصاً بما يجب له تعالى وما يستحيل ، ومنها  
قوله تعالى : « وَجُودُهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ » إلى ربها نَاضِرَةٌ .

قال مالك بن أنس رضي الله تعالى عنه : لما حجب أعداءه فلم يروه ،  
تجلى أوليائه حتى رأوه ، ولو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يُسَيِّر  
السكفار بالحجاب فقال « كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَخْجُوبُونَ » .

وبل الشافعي رضي الله تعالى عنه . لما حجب الله قوماً بالسخط دل على  
أن قوماً يرونه بالرضا ، ثم قال : أما والله لو لم يوقن محمد بن إدريس بأنه يرى  
ربه في المعاد لما عبده في دار الدنيا .

وقال محمد بن الفضل : كما حجبهم في الدنيا عن نور توحيده ، حجبهم في  
الآخرة عن رؤيته .

وأما السنة فكحديث « إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ » .  
وأما الإجماع فهو أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا مجمعين على  
وقوع الرؤية في الآخرة ، وأن الآيات والأحاديث الواردة فيها محمولة على  
ظواهرها من غير تأويل .

ولهذه الأدلة السمعية أطبق أهل السنة على أن رؤية الله سبحانه وتعالى  
جائزة عقلاً ، واجبة ممكناً ، وبيان الدليل العقلي على جوازها بطريق الاختصار

أن الباري سبحانه وتعالى موجود : وكل موجود يصح أن يرى ؛ فالباري عز وجل يصح أن يرى ( هذا ) كما علمت ( و ) رؤيته سبحانه ( لمختار ) وهو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لأنه خير البرايا فلم تقع لغيره ولا لموسى عليه الصلاة والسلام في الدنيا من ادنوا ؛ لسبقها للآخرة ، أولدونها من الزوال ، وحققتها ما على الأرض من الهراء واجو مما قبل الآخرة ، ومراده الإشارة إلى وجه شخص من جواز لوقوع ، وبيانه أن معنى ( ثبت ) أى حصلت ورفعت لنبينا صلى الله عليه وسلم في الدنيا ليلة الأمر ، والوقوع يستلزم لإمكان ، بخلاف العكس ، والراجح عند أكثر العلماء أنه صلى الله عليه وسلم رأى ربه سبحانه وتعالى بعيني رأسه ، لحديث ابن عباس وغيره ، وهذا لا يؤخذ إلا بالسمع منه صلى الله عليه وسلم ؛ فلا ينبغي أن يتشكك فيه . ولم تفت عائشة وقوعها له صلى الله عليه وسلم قدم ابن عباس عليها ؛ لأنه مثبت ، حتى قل معمر بن راشد : ما عائشة عندنا بأعلم من ابن عباس ، وأما حديث : اعلّموا أنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا ، فإنه ، إن أفاد أن الرؤية في الدنيا وإن جازت عقلا فقد امتنعت سمعا لكن من أثبتها للنبي صلى الله عليه وسلم أنه أن يقول : إن التكلم لا يدخل في عموم كلامه ، ولم تثبت في الدنيا لغير نبينا صلى الله عليه وسلم ، على ما في ذلك من الخلاف . ومن أدها غيره في الدنيا يقظة فهو ضال ياطباق المشايخ ، وذهب الكواشي والمهدوي إلى تكفيره ، ولا نزاع في وقوعها مناما ، وصحتها ؛ فإن الشيطان لا يتمثل به تعالى كالأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وأختلف في وقوعها للأولياء هل قولين للأشعري أرجحهما المنع .

ولما فرغ من الإلهيات شرع في النبوات فقال : ( ومنه ) أي ومن أفراد  
الجائز العقلي ( إرسال ) الله تعالى ( جميع الرسل )<sup>(١)</sup> أي رسل البشر من

(١) يريد المصنف أن يقرر أن مذهب أهل السنة والجماعة أن من أنواع الجائز العقلي  
على الله تعالى إرساله لجميع الرسل من لدن آدم إلى آخرهم وسيدهم محمد صلى الله  
عليه وعليهم أجمعين ، ومعنى ذلك أن الإرسال هو حائز عقلا على الله تعالى عند أهل السنة ؛ أي  
أنه لا يجب على الله تعالى إرسالهم ولا استحيل عليه سبحانه وتعالى إرسالهم ؛ إذ الجائز العقلي  
هو ما يجوز العقل فعله وتركه ، ومعنى حوز فعله لم يكن تركه واجب ، ومعنى جوز تركه لم يكن  
فعله واجبا ، وفي هذا الكلام رد على طائفتين من أهل البحث : الطائفة الأولى المعتزلة  
والفلاسفة ؛ فقد اتفق هذان الفريقان على أنه يجب على الله تعالى أن يرسل الرسل إلى  
الخلق ليدلوهم على ما يريد منهم ، ومبنى كلام المعتزلة في هذه المسألة ما أصوله عند أنفسهم  
وحملوه قاعدة بنوا عليها كثيرا من الأحكام ، وهو أنه يجب على الله تعالى فعل الصلاح  
والأصالح لبيادته ، وقد مضى الكلام على هذا الأصل ورد ما ذهبوا إليه ، قالوا : النظام  
المؤدى إلى صلاح حال النوع الإنسانى على وجه العموم في معاشه ومعاذ لا يتم إلا بعثة  
الرسل ، وكل ، هو كذلك فهو واجب على الله تعالى . وأنت حير بعد ما تقدم في بحث  
الصلاح والأصلح بطريق هدم هذه المقدمات التى لا ثبات لها عند النظر ، ومعنى كلام  
الغلاة في هذه المسألة ما ذهبوا إليه وجعلوه من قواعدهم التى بنوا عليها كثيرا من الأحكام  
وهو لقول بالتعليل أو الطبيعة ، قالوا : يلزم من وجود الله تعالى وجود العالم بالتعليل :  
أي بكون الله تعالى علته ، أو بالطبع ، ويلزم من وجود العالم وجود من يصلحه ، وقد بنا  
لك فيما سبق أن الله تعالى فاعل بالاختيار ، لا بطريق الإجبار ، والطائفة الثانية السنية  
والبراهمة ، فقد اتفق هذان الفريقان على أنه يستحيل على الله تعالى عقلا أن يرسل الرسل ،  
قالوا : إن إرسال الرسل عبث ؛ لأنه يستغنى عنه بالعقل بأن يجعل مناط فعل الشيء نفعين  
العقل إياه ومناط تركه تفويض العقل إياه ، والعبث على الله تعالى محال ؛ فيكون ما أدى إليه  
وهو تجويز إرسال الرسل محالا ، إذا علمت هذا الكلام علمت أن قول المصنف « فلا وجوب »  
تصريح بنفى مذهب المعتزلة والفلاسفة ، ولم يصرح بنفى مذهب البراهمة والسنية إما من  
باب الاكتفاء ، وكأنه قد قال فلا وجوب ولا استحالة ، لأن هذا ينبىء عنه قوله « ومنه »  
أي من الجائز العقلي ، وإما لكون مذهبهم ظاهر البطلان ؛ لأن الرسل قد أرسلوا فعلا ،

فإرسالهم واقع ثابت بالمشاهدة والعيان ؛ فادعاء استدلاله مكابرة للحس ومعاينة للمشاهد ، فأما مذهب الفلاسفة والمعتزلة فلا يدل على بطلانه بشئ من الصلاة والسلام بالعمل ؛ لجوار أن يقولوا : إن الله تعالى قد فعل ذلك لكونه واجبا عليه ، فلما اختلف شأن مذهبين ذلك الاختلاف صرح بنى أقواهما بحسب الظاهر ، وإن كان كل منهما معيبا في الحقيقة ، وقوله فيما بعد « لكن بدا إيماننا قد وجبا » دفع لما قد يتوهم من كون إرسال الرسل جائزا عقليا أن الإيمان بوقوعه ليس واجبا .

وخلاصة القول في هذه المسألة أن الله تعالى الرسل إلى خلقه عد أهل سنة حائز في حقه سبحانه ؛ فليس واجبا عليه ، ولا مستحيلا ، وأنه واقع به سبحانه لهما منه بعبده ورحمة لما فيها من الحكم والمصالح التي لا يحصى . ومنها معاضدة العقل فيما يحكمه أن يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل . ومنها استعادة الحكم من الأنبياء فيما لا يستقل العقل به مثل مبعث الكلام ورؤيته تعالى ونهاده الجسماني ومنها إزالة الخوف الحاصل عند اثنين بعد بالحسنة لكون إتياء به تصرفا في ملك الله بغير إذنه ؛ فلو لم يعلم أن الله راض عنها طالب لها لم يأمن أن يكون آتيا بغير ما يرضاه سبحانه ولا سبيلا إلى علم رضاه سبحانه بفعل ذلك إلا من طريق الرسل . ومنها بيان حال الأفعال التي تحسن تارة وتفسد تارة أخرى من غير إهداء العقل إلى مواقعها . ومنها تمكين النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في الطبقات والعمليات ومنها تبين الأخلاق الفاضلة والراجعة إلى الأشخاص والسياسات السكاكة العائدة إلى الجماعات . ومنها الإخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترعيا في الحسنة وتحذيرا عن السيئات . إلى غير ذلك من العوائد . وأن الذين قالوا إنها مستعجلة تمسكوا بشئ أو هي من بيوت العنكبوت منها أنها تتوقف على علم البعوث بأن الباعث هو الله تعالى ، ولا سبيل إلى معرفته ذلك ورد بأنه يجوز أن ينصب الله تعالى دليلا بدله على ذلك ، أو أن يخلق فيه علما ضروريا ومن شههم الواهية أنها عبث لأن العقل يستقل بهم ما يجب وما يستحيل وما يجوز . فما يراه حسنا يجب فعله ، وما يراه قبيحا يجب تركه ، وما يتوقف فيه يجوز فعله إن اقتضته المصلحة . ويرد على هذا بأننا لانعلم أنها سمع لأن الأحوال إن انحصرت فيما ذكرتم فالسنة تكون معاضدة للعقل وإن لم تنحصر — وهو الواقع — فإنها تفيد حكم لا يستطيع العقل الاستقلال به . ومن شههم القاسمة أن مبنى البعثة على التكليف ، وليس في التكليف ( ١٢ — جوهر التوحيد )

آدم إلى محمد عليهم الصلاة والسلام إلى المكلفين من الثقلين ليبلغهم عنه أمره ونهيه روعده ووعيده ، وبينوا لهم عنه سبحانه وتعالى ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والدين ، مما جاءوا به ، حتى تقوم الحجة عليهم بالبينات ، وتنقطع عنهم سائر التعللات « ولو أننا أهلكناكم بمذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » « رسولا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » .

وإذا علمت أن الإرسال مما يجوز في حقه تعالى فعله وتركه ( فلا وجوب ) له في المكلف عليه تعالى ، خلافاً لحكماء الفلاسفة والمعتزلة ؛ لأنه تعالى لا يجب عليه شيء خلقه ( بل ) إرسلهم إنا هو ( بمحض الفضل ) أي بخالص الإحسان ، مما يحسن فعله ، ولا يقع منه تعالى تركه ( لكن ) لا يلزم من كونه جائزاً أن يكون إيمان به كذلك ، بل ( بهذا ) المذكور من وقوع الإرسال والمرسلين ( إيماناً ) شرعياً ( قد وجب ) علينا تفصيلاً بمن علم منهم تفصيلاً ، وإجمالاً بمن علم منهم كذلك ، قال الله تعالى « آمن الرسول »

فإنه لا الأمر بها ، وهو طاهر ؛ لأنه به عن أن يتمتع بعمل عبده ، ولا للأمر بها ، وهو الباطل ؛ لأنه يتضرر باحتياله ، يشق عليه . وهذا كلام ظاهر البطلان . بل نقول : فيها نفع للمسلم عظيم جداً ، وكل واحد منا يتحمل كثيراً من المشاق في سبيل تحصيل منفعة لا تداس أبداً بما يعود عليه من ثواب عبادة الله .

وأما المعتزلة الذين أوجبوها على الله تعالى فالرد عليهم إجماعاً يكون بإبطال أصلهم الذي بسوا عليه هذه المسألة ، وهو قولهم فعل الصالح والأصلح واجب على الله ، وقد قدمنا ما فيه الكفاية في إبطاله ، فارجع إليه إن شئت ، والله ينفعك به ، وينفعني بدعوة أخ صالح يدعو إلى طاعة العيب . اللهم آمين ، والله سبحانه : تعالى أعلى وأعلم ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه ومسلم

بأنزل إليه من ربه الآية، والأولى كما يفهم من المتن أن لا يتعرض لحصرهم في عدد معين؛ لقوله تعالى «منهم من قصصنا عليك، ومنهم من لم نقصص عليك» ولأنه لا يؤمن أن يدخل فيهم من ليس منهم، ويخرج بعضهم، وحديث «الأنبياء مائة ألف» وفي رواية «مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفاً: الرسل منهم ثمانمائة وثلاثة عشر» وفي رواية «وأربعة عشر» متكلم فيه، مع كونه خبراً آحاداً.

وإذا عرفت أن الإرسال جائز عليه تعالى، وأن الإيمان به واجب (فدع) عليك (هوى قوم) اتبعوه: أي اعتقادهم الباطل الذي زينته الشيطان لهم، فإنه (بهم قد لعباً) الهوى: أي تلاعب بهم، لا بغيرهم؛ فأوقعهم في البدع والمعاصي، أو الكفر، فأنكروا الإرسال، وأحالوه، كالسمنية، أو أوجبوه كالمزلة والحكاء، والهوى عند الإطلاق ينصرف إلى الميل إلى خلاف الحق غالباً، نحو «ولا تتبع الهوى» سمى هوى لأنه يهوى بمصاحبه في النار ثم شرع في شرح قوله فيما سبق «ومثل ذا لرسله» مقدماً الواجب لشرفه؛ فقال: (وواجب) عقلاً (في حقهم) أي الأنبياء لعمومه لأن معظم هذه الأحكام لا يختص بالرسول، وقوله (الأمأته) أي وما عطف عليها، وهي: اتصافهم بحفظ الله سبحانه وتعالى ظواهرهم وبواطنهم، ولو في حال الصغر، من التلبس بمنهى عنه، ولو نفى كراهة: أي كونهم لا يتصور أن يكونوا عند الله إلا كذلك؛ لأنه لو جازعاهم أن يخونوا الله تعالى بفعل محرّم أو مكروه لجاز أن يكون ذلك المنهى عنه مأموراً به؛ لأن الله تعالى أمرنا باتباعهم في أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم من غير تفصيل، وهو



لا يأمر بمحرم ولا مكروه ؛ فلا تكون أفعالهم محرمة ولا مكروهة ولا خلاف الأولى .

( و ) من الواجب في حقهم ( صدقهم ) أى مطابقة حكم خبرهم للواقع ، إيجاباً أو سلباً ؛ لقوله تعالى « وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ » ولأنه لو جاز عليهم الكذب لجاز الكذب في خبره تعالى ؛ لتصديقه إياهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله تعالى : صدق عبي في كل ما يبلغ عني ، وتصديق الكاذب من العالم بكذبه محض كذب ، وهو محال عليه تعالى ؛ فلزومه - وهو جواز الكذب عليهم - كذلك .

( وصف ) أى وضم ( له ) أى لما يجب لهم ( الفطآنه ) بمعنى التفتن والتمعن لإلزام الخصوم وإحجاجهم وطرق إبطال دعواتهم الباطلة ، والظاهر اختصاص هذا الواجب بالرسول ؛ لقوله تعالى « وَتِلْكَ حُجَّتُنَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ » « يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا » و « جَادَلْتَهُمْ بَاطِلًا هِيَ أَحْسَنُ » والمنفعل الأبله لا يمكنه إقامة الحجة ، ولأنهم شهدوا الله على العباد ، ولا يكون الشاهد مغفلاً

( ومثل ذاك ) أى الواجب المتقدم في الوجوب العقلي في حق الرسول عليهم الصلاة والسلام ( تبليغهم لما أتوا ) أى لجميع ما جاءوا به من عند الله وأرسلوا تبليغه للعباد ؛ فيجب شرعاً اعتقاد أنهم بلغوه إليهم ، اعتقادياً كان أو عملياً ؛ للاجتماع على عصمتهم من كتمان الرسالة والتقصير في التبليغ ، ولو في قوة الخوف ، ولو جاز عليهم كتمان شيء لكم رئيسهم الأعظم صلى الله عليه وسلم وعليهم قوله تعالى « وَتُخْفَى فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ ، وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ » كيف وقد أنزل عليه « يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ

إليك من ربك • • رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل • وكتمان البعض مُفَوّت لإقامة الحجة .

وما ذكره الناظم رحمه تعالى شروط عقلية للنبوة ، وشروطها الشرعية العادية : البشريّة ، والحرية ، والذكورة ، وكمال العقل ، والذكاء ، وقوة الرأي ، ولو في الصبا كميّسى ويحيى عليهما السلام ، وإسلامة عن كل ما ينفر عن الأتباع حين النبوة ، ومنها كونه أعلم من جميع من بُعث إليهم بأحكام الشريعة المبعوث بها ، صليّة أو فرعية ، واختلفوا في اشتراط البلوغ - مع اتفاقهم على جواز أن يبعث الله نبياً صغيراً - لكنهم اختلفوا في الوقوع وعدمه ؛ فذهب إلى الأول الفخر الرازي مستنداً لآيتي عيسى ويحيى ، ومنعه ابن العربي وآخرون ، وتأولوا الآيتين على أنهما إخبار عما سيجب لهما حصوله ، لا عما حصل لهما بالفعل ، والله أعلم .

ثم شرع في ثانی أقسام الحكم العقلي المتعلقة بالرسول عليهم السلام ، فقال : ( وَبَسْطَحِيلُ ) في حقهم ( ضِدُّهَا ) يعنى الصفات الأربعة الواجبة التي فرغ منها ، وهي : الحياة ، والكذب ، والبلاهة ، والغفلة ، وعدم الفطنة ، وكتمان شيء مما أمروا بتبليغه ، وأشار بقوله . ( كَمَا رَوَوْا ) إلى أن الممول عليه في دليل امتناع ما ذكر عليهم إنما هو الدليل السمعي ، لا العقلي ، أي حكمنا باستحالة ما ذكر في حقهم حكماً مماثلاً لما رواه العلماء ونقلوه كتاباً وسنة وإجماعاً ، ولا شك في جواز الإغناء عليهم ؛ لأنه مرض ، والمرض يجوز عليهم ، بخلاف الجنون قليله وكثيره ؛ لأنه نقص ، ويلحق به العمى ، ولم يعمّ نبى قط ، ولم يثبت أن شميماً عليه السلام كان ضريباً ، ويعقوب عليه السلام إنما

حصلت له غشاوة وزالت ، وأما السهو فهو ممتنع عليهم في الأخبار البلاغية وغيرها كالأقوال الدينية الإنشائية ، ويجوز في الأفعال البلاغية وغيرها ، وأما النسيان فهو ممتنع في البلاغيات قبل تبليغها قولية كانت أو فعلية ، وأما بعد التبليغ فيجوز نسيان ما ذكر عليهم ؛ لحفظه بعد التبليغ ، ووجوب ضبطه على المبلغ ليعمل به وليبلغه ، ولا يمتنع عليهم نسيان المنسوخ مطلقاً ، لا قبل التبليغ ولا بعده .

وأشار إلى ثالث أقسام الحكم العقلي المتعلقة بالأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام بقوله : ( وَجائزٌ ) وهو ما لم يجب عند العقل ثبوته لهم ولا نفيه عنهم ، بل يصح عنده وجوده لهم وعدمه ؛ فيجوز عقلاً وشرعاً ( في حقهم ) أى الرسل عليهم الصلاة والسلام أجمعين خصوصاً سيدم الأعظم ( كالأئمة كل ) والشرب الحلال والنوم ، من كل عرض بشرى ليس محرماً ولا مكروهاً ولا مباحاً مزرئياً ولا مزرئناً ، ولا مما تعافه الأنفس ، ولا مما يؤدي إل النفرة ، سواء كان من توابع الصحة ولا يستغنى عنه عادة كما مثل به أو ( و ) يستغنى عنه ( كالجماع للنساء ) بناء على أنه من باب التفكه ، أو يحبس النفس عنه بناء على أنه من باب القوت ؛ فيجوز عليهم وطء النساء بالملك مطلقاً مسلمات أو كتايات ، لا كجوسيات ، وبالنكاح ماعدا الكتايات والمجوسية ، وما عدا الأمة ولو مسلمة ؛ لأنها إنما تُنكحُ بخوف العنت أو عدم الطول ، والثاني مُنتفٍ بالبديهة ، والأول كذلك للمصمة ، كما أشار إليه بقوله ( في ) حال ( الخ ) أى الجواز ، لافي حال حرمة ولا كراهة ، ويتبعه أنهم لا يَطْوُونَهُنَّ صَاعَاتٍ صوماً مشروفاً ، لا معتكفات كذلك ، ولا حائضات ، ولا في حال نفاس

ولا إحرام ، ولا في حال رؤيا واحتلام ، ولما كانوا من البشر وأرسلوا إلى  
البشر كانت ظواهرهم خالصة للبشرية ، يجوز عليها من الآفات والتغيرات  
ما يجوز على البشر ، وهذا لا تقيصة فيه ، وأما بواطنهم فنزهة غالباً عن ذلك  
معصومة منه ، متعلقة بالملا الأعلى والملائكة لأخذها عنهم وتلقيها لوحى منهم  
ثم شرع في بيان ما أجمله من المنطوق به في قوله « والنطق فيه الخلف  
بالتحقيق » فقال : ( وجامعٌ معني ) وهو ما يراد من اللفظ ( الذي تقرر ) أي  
جعل في قرار ومحل يرجع إليه فيه ، وهو جميع العقائد الإيمانية راجبة لاعتقاد  
شرعاً بما يرجع إلى الألوهية والنبوة وجوباً وسوازاً واستحالة ( ثم رتبا  
الإسلام ) أي معنى الشهادتين اللتين هما الجزء الأعظم من مسمى الإسلام ،  
أو اللتين لا يحصل الإسلام إلا بهما ، أو اللتين تدلان على الإسلام ؛ فهو من  
إضافة الجزء إلى الكل ، أو السبب للسبب ، أو الدال للمدلول ، ويأيد  
ما ذكره أن الجملة الأولى أثبتت الألوهية له تعالى ، ونقشها عن كل ما سواه ،  
وحقيقة الألوهية وجوب الوجود والقدم الذاتي ، ويلزم منه استغناؤه عن  
كل ما سواه ، وافتقار كل ما سواه إليه ، كما يجب له البقاء ، ومخالفة الممكنات  
والقيام بالذات ، والتنزه عن النقائص كالأغراض في الأفعال والأحكام ، وعن  
وجوب شيء ما عليه تعالى ؛ لئلا يكون مستكملاً بفعله أو تركه ؛ فلا يثبت  
له الاستغناء المطلق ، ووجوب افتقار الممكنات إليه يستلزم وجوب حياته ،  
وعموم قدرته وإرادته وعلمه ووحدته وعدم تأثير شيء سواه تعالى في شيء  
منها ، ومتى وجبت هذه الأمور له تعالى استحالَتْ نقائصها عليه تعالى ، وجاز  
ما سوى ذلك في حقه تعالى ؛ فقد اشتملت الجملة الأولى على أقسام الحكم

المقلى الثلاثة الراجعة إليه تعالى ، ويؤخذ من الجملة الثانية وجوب الإيمان  
 بسائر الأنبياء والرسل والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر ، وما فيه ؛  
 إذ تصرّح برسالته صلى الله عليه وسلم يستلزم تصديقه في كل ما جاء به ، ومن جملة  
 ما ذكر ، ويعلم منه أيضاً وجوب صدقهم ، واستحالة الخيانة والكذب عليهم ،  
 وجواز جميع الأعراض البشرية التي لا تنقص مراتبهم عليهم الصلاة والسلام ،  
 وهذه جملة أقسام الحكم المقلى المتعلقة بالرسل عليهم الصلاة والسلام ؛ ولهذا  
 المعنى جعلهما الشارع ترجمةً عما في القلب من الإيمان ، ودليلاً على الاتقياد  
 الظهري للإسلام ، ولم يقبل من أحد الإيمان مع القدرة عليهما إلا بهما ، وقد  
 نصّ العلماء على أنه لا بد من فهم معناه ولو إجمالاً ، وإلا لم ينتفع الناطق  
 بهما في الخلاص من الخلود في النار

إذا علمت أن كلتي الشهادة جُمعتا جميع ما تقرر من العقائد الإيمانية  
 (فأطرح) أى أترك (المبرأ) يعنى الخصام في صحة جمعهما لما ذكر .

ولما جوز الفلاسفة اكتساب النبوة بملازمة الخلوة والعبادة وتناول  
 الخلان أشار إلى الرد عليهم بقوله: (وَ) مذهب أهل الحق أنه (لَمْ تَكُنْ  
 نُبُوَّةً) وهي شرعاً: إحياء الله تعالى لإنسان عاقل حرّ ذكر بحكم شرعى تكليفي  
 سواء أمره بتبليغه أم لا ، كان معه كتاب أم لا ، كان له شرع متجدد أم لا ،  
 كان له نسخ لشرع من قبله أو بعضه أم لا ، وكذا الرسالة إلا في اشتراط  
 التبليغ فإنه لا بد منه في مفهومها ، والمراد أن النبوة بحسب ما علم من القواعد  
 الدينية وانعقد عليه إجماع المسلمين لم تكن (مُكْتَسِبَةً) أى : لا تنال بمجرد

الكسب بالجهد والاجتهاد ومباشرة أسباب مخصوصة كما زعمه الفلاسفة  
 (أَوْ رَقِيَ فِي الْخَيْرِ أَعْلَى) أى أبعد (عقبه) وهى فى الأصل الطريق الصاعد  
 فى الجبل، أريد به هنا أشق الطاعات وأفضلها: أى ولو اقتحم المبدؤ أشق  
 العبادات المشبهة لمشقتها رقى العقبات (بل ذلك) أى اصطفاؤه النبي صلى الله  
 عليه وسلم للنبوة واختياره الرسالة (فضل الله) أى أثر جوده وإنعامه، والفضل  
 إعطاء الشيء بغير عوض لا عاجل ولا آجل، ولذا لا يكون لغيره تعالى (يؤتيه)  
 بمحض اختياره (لَمَنْ يَشَاءُ) ممن سبق علمه وإرادته الأزلين باصطفائه لها من  
 البشر الذكور الكاملى العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأى وغير ذلك مما ذكر  
 من اشروط العقلية والشرعية (جَلَّ اللهُ) أى تنزه عن أن ينال شيء لم يكن أراد  
 عطيته؛ لأنه (وَاهِبُ الْمَنِّ) أى المطابا، جمع منة بمعنى العطية، وظاهر  
 السياق أن المراد بالمتن الكاملة كالنبوة.

(وَأَفْضَلُ) جميع (الخلق) أى المخلوقات (عَلَى الْإِطْلَاقِ) المراد منه العموم  
 الشامل للعلوية والسلفية من البشر والجن والملك فى الدنيا والآخرة فى سائر  
 خلال الخير ونعوت الكمال (نبيئنا) محمد صلى الله عليه وسلم، والإضافة فيه  
 لتشريف المضاف إليه، لا للاختصاص؛ لما سيأتى من عموم بعثته صلى الله  
 عليه وسلم، وإن جمل الضمير فيه للمكلفين كان عاماً مطابقاً له، وأفضليته  
 صلى الله عليه وسلم على جميع المخلوقات مما أجمع عليه المسلمون، وهو مستثنى  
 من الخلاف فى التفضيل بين الملك والبشر؛ لقوله عليه السلام «أَنَا أَكْرَمُ  
 الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ عَلَى اللَّهِ؛ وَلَا تُفَرِّقْ» ولأن أمة أفضل الأمم؛ لقوله تعالى  
 «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» وكذلك جعلناكم أمة وسطاً، أى

عُدُّوا وخياراً، ولا شك أن خيرية الأمم إنما هي بحسب كمالها في الدين، وذلك تابع لكمال نبيها الذي تبعته؛ فتفضيلها تفضيل له، وأما قوله عليه السلام «لا تخيروني على موسى»، ولا تفضلوا بين الأنبياء، ونحوه فمعناه لا تخيروني تخيير مفاضلة، ولا يحتاج إلى أنه قال ذلك قبل أن يعلم أنه أفضل لأنه مجرد احتمال كما قاله ابن أثير، ويحتمل أنه قاله تأديباً وتواضعاً؛ فالواجب على كل مكلف اعتقاد أنه صلى الله عليه وسلم أفضل الجميع، فيمضي منكزه، ويتقدم ويؤدب، إذا عرفت هذا الحكم المجمع عليه (فَمِلْ عَنِ الشَّقَاقِ) أي المازعة فيه، واجزم به معتقداً صحته؛ لأنه لا يجوز الإنسداد على خرق الإجماع (والأنبياء) عليهم الصلاة والسلام يجب أن يعتقد أنهم (يلونه) أي يتبعون نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم (في الفضل) فترتيبهم فيه بعد مرتبته؛ وإن تفاوتوا فيها بالنسبة للقرب منه عليه الصلاة والسلام، على ما يأتي في قوله «وبعض كل بعضه قد يفضل» فبقية أولى العزم من الرسل أفضل من بقية الرسل، ثم بقية الرسل أفضل من الأنبياء غير الرسل، والواجب اعتقاد أفضلية الأفضل على طبق ما ورد الحكم به تفصيلاً في التفصيلي وإجمالاً في الإجمالي، ويمتنع الهجوم على التعيين فيما لم يرد فيه توقيف، ولهذا أبهم الناظم في الفاضل والمفضول لينطبق كلامه على كل من علم كذلك (وَبَعْدَهُمْ) أي وبعد الأنبياء في الفضيلة (ملائكة) الله (ذي الفضل) فترتيبهم تلي مرتبة الأنبياء عليهم السلام في الجملة؛ فالملائكة - ولو غير رسل - أفضل من غير الأنبياء من البشر ولو كانوا ولياً كآبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وإنما قلنا «في الجملة»

لأن الذي يلي الأنبياء من الملائكة على التفصيل إنما هو رؤساؤهم كجبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل ، هذا ما قال به جمهور أصحابنا الأشاعرة تمسكا بمثل قوله تعالى « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » أمرهم بالسجود تعظيما له ؛ فلو لم يكن آدم أفضل منهم لما أمروا بالسجود له ؛ لأن الحكيم لا يأمر الأفضل بخدمة المفضول ، وذهب القاضي وأبو عبد الله الحلي في آخرين كالمعتزلة إلى أن الملائكة أفضل من الأنبياء ، قال القاضي تاج الدين بن السبكي ليس تفضيل البشر على الملك مما يجب اعتقاده ويضر الجهل به ، ولو اتق الله سادجا من المسألة السكينة لم يكن عليه إثم ، فما هي مما كاف الناس بمعرفة ، والسلامة في السكوت عن هذه المسألة ، والدخول في التفضيل بين هذين الصنفين الكريمين على الله تعالى من غير ورود دليل قاطع دخول في حظر عظيم وحكم في مكان لنا أهلا للحكم فيه ، وقد ورد ما يمنع من الدخول في ذلك كقوله عليه السلام « لا تفضلوني على يونس بن متى » إذ المراد به لا تدخلوا في أمر لا يمنحكم ، وإلا فتحن قاطعون بأنه أفضل من يونس عليهما السلام ، والذي ينشرح له الصدر ويبرد ويثلج له الخاطر إطلاق القول بأن نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم خير الخلق أجمعين من ملك وبشر ، وخير الناس بعد الأنبياء والملائكة أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي ، رضي الله تعالى عنهم أجمعين ! اتعى .

والملائكة : أجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة كاملة

في العلم والقدرة على الأفعال الشاقة ، وشأنها الطاعات ، ومسكنها السموات



ثم رسل الله تعالى إلى أنبيائه عليهم الصلاة والسلام، وأمناءؤه على وحيه، يسبحون ليل والنهار لا يفترون، لا يمتصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، لا يوصفون بذكورة ولا بانوثة؛ لعدم دليل على ذلك .

( هذا ) المذكور من تفضيل الأنبياء على الملائكة والملائكة على غير الأنبياء من البشر من غير تفصيل طريق الأشاعرة المرجوحة، وإنما جزم الناظم بها لأنه وضع منظومته على مختار مذهبهم، وأشار إلى الطريق الثانية بقوله (وقوم) من المازيدية لم يقولوا بأفضلية جملة كل فريق ممن تقدم على جملة كل فريق يليه، بل (فصلوا) القول (إذ فضلوا) أي حيث تعرضوا للتفضيل بين الفريقين فقالوا رسل البشر كموسى أفضل من رسل الملائكة كجبريل، ورسل الملائكة كإسرافيل أفضل من عامة البشر وهم أولياؤهم غير الأنبياء كأبي بكر وعمر رضى الله عنهما، وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة، وهم غير الرسل منهم كحمة العرش والكرويين .

( وبعض كلى ) من الأنبياء والملائكة ( بمضه قد يفضل ) يعنى أن مما يجب اعتقاده أن بعض الأنبياء كأولى العزم أفضل من غيرهم، وبعض أولى العزم كنبينا محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من غيرهم منهم كإبراهيم عليه السلام وهو أفضل ممن بقى؛ لقوله تعالى «ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض» تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض» وأن بعض الملائكة كالرسل منهم أفضل من غيرهم منهم، وبعض الرسل منهم كجبريل أفضل من غيره منهم كميكايل، وهو أفضل ممن بقى؛ لقوله تعالى «الله يصطفى من الملائكة رسلا» وتلخيص ما أشار إليه أولا وآخر أن نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم

أفضلُ المخلوقات على الإطلاق ، ويليهِ إبراهيم ، ثم موسى ، ثم عيسى ، ثم نوح  
ثم بقية الرسل ، ثم الأنبياء غير الرسل ، ثم هم فيما بينهم متفاضلون أيضاً عند  
الله ، ثم رأس رسل الملائكة ، ثم من يليه منهم ، ثم بقية رسلهم ، ثم بقيتهم  
غير الرسل ، ثم هم متفاضلون أيضاً فيما بينهم .

( بالمعجزات ) أى بوقوع جنسها ؛ فيستفاد منه جوازها حينئذ ، وهو  
ضرورى عندنا .

والمعجزة عرفاً - أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة ،  
والتحدى : دَعْوَى الرسالة .

واشتمل هذا التعريف على ما اعتبره المحققون في المعجزة من التيود والسببة  
التي أولها أن يكون فعلاً لله تعالى أو ما يقوم مقامه من الترك ؛ ليتصور كونه  
تصديقاً منه تعالى للآتى به ، فالعمل كتنجيم الماء من الأصابع الشريفة ، وترك  
كعدم إحراق النار لإبراهيم عليه الصلاة والسلام ، وثانيها . أن يكون خارقاً  
للعادة ؛ لأن الإعجاز لا يكون بدونه ، وثالثها : أن يكون ظهوره على يد مدعى  
النبوة ؛ يعلم أنه تصديق له ، ورابعها . أن يكون مقارناً للدعوى حقيقة أو حكماً  
لأنها شهادة ، وهى لا تكون قبل الدعوى ، وخامسها . أن يكون موافقاً  
للدعوى ؛ فالخائف لا يُدعى تصديقاً كقلق الجبل عند قول مدعى الرسالة . معجرتي  
قلق البحر ، وسادسها . أن لا يكون مكذباً له إن كان مما يعتبر تكذيبه  
كقوله : معجرتي نطق هذا الجماد ، فنطق بأنه مفتر كذاب ، وسابعها : أن  
تتعذر معارضته إلا من نبي مثله كما هو حقيقة الإعجاز ، وزاد بعضهم ثامناً ،  
وهو أن لا يكون الخارق واقعاً زمان تقضى المادات ؛ فما يقع عند قيام الساعة

وفيها لا يعد مصدقا ، وقد انطبق عليها قول السعد « هي أمر يظهر بخلاف  
العادة على يد مدعي النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرون عن  
الإتيان بمثله » والله أعلم

ومراد الناظم رحمه الله تعالى أن مما يجب اعتقاده أن الأنبياء عليهم  
الصلاة والسلام (أيّدوا) بالمعجزات : أي أثبت الله نبوتهم ورسالتهم وصدقهم  
بإظهار خوارق العادات على أيديهم مطابقة لدعواهم ومعجزاتهم للمرضين ، ولولا  
ذلك لما وجب قبول أقوالهم ، ولا الاقتداء بأفعالهم وأحوالهم ، ولما بان  
الصادق في دعوى النبوة والرسالة من الكاذب ، وأشار بقوله ( تَكْرُماً )  
أي تفضلاً وإحساناً من غير إيجاب ولا وجوب - إلى الرد على من أوجب  
عليه تعالى المعجزة كما أوجب عليه الإرسال ، وإلا لبطلت فائدة الإرسال ،  
وهي قبول قول الرسول والتكليف الذي جاء به لعدم مصدق له على دعواه  
وهو مبني على قاعدة التحسين والتقيع العقليين الباطلة ؛ إذ لا يجب عليه  
تعالى شيء لأحد من خلقه ، لا بسؤال عما يفعل وهم يسألون

(وَعِصْمَةُ الْبَارِي) أي الخالق (لِكُلِّ) أي لكل واحد من الأنبياء  
والملائكة دون غيرهم من الآحاد (حتماً) في الاعتقاد على كل مكلف، من كل  
ما ينقص مقامهم من حركة أو سكون أو قول أو فعل ، والعصمة لغة : المنع ،  
واصطلاحاً : أن لا يخلق الله في المكلف الذنب مع بقاء قدرته واختياره ،  
وهو معنى قولهم « هي لطف من الله تعالى بالعبد بحمله على فعل الخير ويزجره  
عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء » (وَحُصْنٌ خَيْرُ الْخَلْقِ) أي خص

الله أفضلهم وهو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عن سائرهم بما لا يتحصر حداً ولا عدداً، ولكن المهم منه (أن قد تَمَّأَ \* بِهِ الْجَمِيعُ رَتْنًا) أى ختم رتنا بنبوتهم جميع الأنبياء، قال تعالى «وخاتم النبیین» ويلزم منه ختم المرسلين أيضاً؛ لأن ختم الأعم ختم الأخص، من غير عكس، فلا تبدى نبوة ولا شريعة بعده صلى الله عليه وسلم (وَعَمَّا) أى وخص أيضاً بأن ربنا عمما (بعته) صلى الله عليه وسلم فى الزمان والمكان؛ فأرسله إلى جميع المكلفين من الإنس والجن إجماعاً، وبأجوج ومأجوج والملائكة وجميع الأنبياء والأمم السابقة؛ لدخول الجميع تحت قوله صلى الله عليه وسلم «بعثت إلى الناس كافة» ولشموله لهم من لدن آدم إلى قيام الساعة، وجميع الحيوانات والجمادات، حتى إلى نفسه صلى الله عليه وسلم، وقوله تعالى «وما أرسلناك إلا كافة للناس» وفيه رد على العيسوية من اليهود حيث زعموا تخصيص رسالته بالمرب، ومن نقي بعته صلى الله عليه وسلم كلا أو بعضاً كمن نقي الإسلام كذلك فهو كافر عند الأشاعرة إن كان مكلفاً وبلغته الدعوة، وأما عموم رسالة نوح على نبينا وعليه الصلاة والسلام بعد الطوفان فأمر اتفاق؛ لأنه لم يسلم من الهلاك إلا من كان معه فى السفينة، على أنه لم يرسل للجن، وأما تسخير الجن والإنس لسليمان على نبينا وعليه الصلاة والسلام فهو تسخير سلطنة ومالك لا تسخير نبوة.

ثم ذكر ما يترتب على ختم النبوة به صلى الله عليه وسلم وعموم بعته بقوله (فَشَرُّهُ لَا يُنْسَخُ بِغَيْرِهِ) أى فيتفرع على ما ذكر أن دينه صلى الله

عليه وسلم وما جاء به عن الله عز وجل من الأحكام، قرآنية كانت أو سُنَّية، كلاً أو بعضاً، لا يُرفعُ بشرع غيره، لا كلاً ولا بعضاً، وأما نسخ بعض أحكام شرعه ببعض الآخر فهو ما يصرح به في قوله «وَنَسَخَ بِمَعْشَرَ الشَّرَائِعِ مَا بَلَغَ أَجُّهُ» والشرع لغة: البيان، واصطلاحاً: تجويزُ الشيء أو تحريمه، أى جعله جائزاً أو حراماً، والشارع: مبین الأحكام، والشرية: الطريقة في الدين، والمشروع: ما أظهره الشرع، والنسخ لغة: الإزالة والنقل، واصطلاحاً: رفع حكم شرعى بدليل شرعى؛ فشرع نبينا صلى الله عليه وسلم (مستمر حتى الزمان يَنْسَخُ) أى حتى ينقضى الزمان ويذول بحضور القيامة لادم تصور الآتى بما يكون به النسخ وعدم قبول زمان من الأزمنة المستقبلية لوقوع ذلك فيه؛ لقوله تعالى «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه «ولقوله صلى الله عليه وسلم «لَنْ تَزَالَ هَذِهِ الْأُمَّةُ قَائِمَةً عَلَى أَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى» يعنى الدين الحق «لا يضرم من خالفهم حتى يأتى أمر الله».

ثم أشار إلى الرد على اليهود والنصارى ومن جرى مجراهم حيث زعموا أن شرع نبينا صلى الله عليه وسلم لم يَنْسَخْ شرع أحد من الأنبياء بقوله: (وَنَسَخَهُ) أى نسخ شرع نبينا محمد (لشرع) كل نبي (غَيْرِهِ) صلى الله عليه وسلم (وَقَعَ • حَتْمًا) أى متحتم لا يقبل التأويل؛ لقوله تعالى «ومن يبتغ غير الإسلام ديناً - الآية» والأحاديث في ذلك كثيرة بلغت جملتها مبلغ التواتر، ومراده رحمه الله تعالى أن النسخ جائز عقلاً، وإقبح ممماً، بإجماع

المسلمين ؛ فلذلك دعا على من منعه بقوله ( اذن الله من له منع ) أى الحق  
الدل ونفى أنواع العز عن الذين منعوا نسخ شرع نبينا صلى الله عليه وسلم  
لشرع غيره ، توسلاً للقول بنفى نبوته صلى الله عليه وسلم

ثم شرع في بيان مفهوم قوله ، فشرعه لا ينسخ بغيره ، فقال ( ونسخ ) أى  
وقوع نسخ ( بعض ) أحكام ( شرعه ) صلى الله عليه وسلم ( بالبعث ) أى  
بأحكام بعض شرعه الآخر ( أجز ) أى اعتقد جواز الوقوع ، وانكم به ،  
وشمل البعض المنسوخ وجوب معرفته سبحانه وتحريم الكفر كما هو مذهب  
أهل الحق ، ومفهومه عدم وقوع نسخ الجميع ، وهو الصحيح إجماعاً ، وإن  
كان كل حكم شرعى قابلاً للنسخ كلاً أو بعضاً على المختار ، وشمل البعض  
القرآن أيضاً ، خلافاً لمنعه كأبي مسلم الأصفهاني ( وما في ذالهِ من غرض )  
أى : وليس في هذا الحكم العام - وهو تجويز نسخ بعض أحكام شرع نبينا  
محمد صلى الله عليه وسلم بالبعث ولو قرآنية - من نقص يقتضى امتناعه ، وشمل  
البعض في النظم ناسخاً كان أو منسوخاً نسخ الكتاب بالكتاب كحكم  
« والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم » بحكم « والذين  
يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأقربهن أربعة أشهر وعشراً »  
لتأخيرها نزولاً وإن تقدمت تلاوة ، ونسخ السنة بالسنة كحديث « كنت  
نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » والسنة بالكتاب كحكم استقبال بيت  
المقدس الثابت بالسنة الفعلية باستقبال الكعبة الثابت بقوله تعالى « فَوَلِّ وَجْهَكَ  
شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ » والكتاب بالسنة ولو آحاداً على الصحيح ، خلافاً لمن منعه ،  
كجواز الوصية للوالدين والأقربين الدال عليه قوله تعالى « كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ

أحكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين» بحديث «لا وصية لوارث»  
والحق أنه لم يقع إلا بالسنة المتواترة ، كما شمل أيضا ما نسخت تلاوته وحكمه جميعا  
نحو «عشر رضعات محرمت كان مما يتلى فنسخن بخمس معلومت » وما  
نسخت تلاوته دون حكمه نحو «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة  
نكرا لا من الله والله عزيز حكيم» كان مما يتلى فرحم النبي صلى الله عليه وسلم  
المحسين ، وما نسخ حكمه دون تلاوته كآية «والذين يتوفون منكم ويذرون  
زواجا وصية لأزواجهم» نسخ بأربعة أشهر وعشرأ ، والنسخ إلى بدل كما  
في آيتي الأنفال ، وبلى غير بدل كقوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا إذا نأحيتهم  
أ. سول - الآية» فإن وجوب تقديم الصدقة على مناجاته صلى الله عليه وسلم  
نسخ بلا بدل ، والحق أن هذا القسم لم يقع وفانا للشافي رضى الله تعالى عنه  
والبدل في هذه الآية الجواز المطابق للصادق بالإباحة والاستحباب .

ولما أنهى نصف المنظومة وقدم الكلام على وجوب الإيمان بمعجزات  
الأنبياء عليهم الصلاة والسلام نبه هنا على كثرتها لنبيننا محمد صلى الله  
عليه وسلم دون غيره بقوله أول النصف الثاني ( وَمُعْجَزَاتُهُ ) أى خوارق  
العادة الظاهرة على يديه صلى الله عليه وسلم الدالة على صدق نبوته ( كثيرة )  
كثرة ما وصل إليها معجزات أحد غيره من الأنبياء مع طول مدد دم وقصر  
مدنه ، وذلك أدل دليل على مزيد عناية الله به ، وهو دليل مزيد التشريف  
كشق صدره الشريف وإخراج العلقمة التى هى حظ الشيطان من قلبه ، وإخباره  
عن المفيات كيت المقدس وما فيه حين تردد دم في مزاجه وسؤالهم له  
أن يصفه ، وكما انشقاق النمر ، وتسليم الحجر والشجر عليه ، وتكليم الطيبة .

وتسبيح الحمصى فى كفه ، وحنين الجذع الذى كان يخطب إليه قبل اتخاذ المنبر ، ورد عين قتادة حبر سالت على خده فكانت أحسن عينيه وأحدثها نظراً ، وشهادة الضب بنبوته ، وغير ذلك مما لا يحصى ، ولدا وصفها بالكثرة المطابقة عن التقييد بعدد معين أو مبهم إيماناً للمعجز عن الإحاطة بها ، وقوله ( عُرِرَ ) أى : واضحات مشهورات ( منها كلامُ الله ) تعالى المسمى فى عرف الأصوليين بالقرآن ، وهو اللفظ المنزل عليه صلى الله عليه وسلم المتعبد بتلاوته المتحدى بأقصر سورة منه للإعجاز ، وأما فى عرف المتكلمين فالمسمى بالمعنى النفسى القائم بذاته تعالى المدلول للظم المنزل ، وهو أفضل معجزاته صلى الله عليه وسلم وأدومها ؛ لبقائه بعد موته صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة ، ولا يخرج عنه شيء من معجزاته صلى الله عليه وسلم ؛ فلذا نص عليه تفصيلاً ( معجزُ البشر ) أى الذى صير كل فرد من أفراد الإنسان البادى بالبشرية - يعنى الجِلْدَ - عاجزاً عن معارضته والإتيان بمثله ؛ بل كل المخلوقات كذلك بالإجماع « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » خص الإنس والجن لأنهما اللذان تصور منهما المعارضة ، واقتصار الناظم على البشر لأنهم الذين تصدقوا لذلك بالفعل ، ولو فرض من الملائكة معارضة لكانوا كذلك أيضاً ، والوجه الذى أعجز به هو كونه فى الطبقة العليا من الفصاحة والبلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب وعلمائهم ، مع اشتماله على الإخبار عن المنىات الماضية والآتية ودقائق العلوم الإلهية وأحوال المبدأ والمعاد ، وغير ذلك مما لا يحصى كما ذهب إليه الجمهور ، ولا خلاف أنه بجملة معجز ، وإنما اختلفوا فى أقل ما يقع به



الإعجاز من أبعاضه ؛ فقال القاضي عياض : إن أقله سورة « إنا أعطيناك الكوثر ،  
أو آية أو آيات في قدرها ، وظهر كلام الأستاذ أبي إسحاق أن أقله أقصر  
سورة منه أو ثلاث آيات منه ، واختاره جمهور أهل التحقيق .

( وَاجْزِمَ ) اعتقادك وجوباً ( يِعْرَاجُ النَّبِيِّ ) أى بأن من جملة معجزاته  
صلى الله عليه وسلم وفزع عُروجه وصحة صعوده صلى الله عليه وسلم بلا راق  
بعد الإسراء به عليه يقظة بجسمه وروحه من المسجد الحرام إلى المسجد  
الأقصى ، فصعد من صخرة بيت المقدس إلى سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى وحيث شاء الله ، حال  
كون العروج الذى جزمتم به ( كَمَا رَوَوْا ) أى مطابقاً ومماثلاً للوصف  
الذى رواه أهل الحديث والتفسير والسُّنَنِ ، ولشهرة إطلاق أحد الاممين -  
أعنى الإسراء والمعراج - على ما يعم مدلوليهما استغنى الناظم رحمه الله تعالى  
عن التعرض لذكر الإسراء ، وإن كان الواجب التعرض له ؛ لأنه قد أنكر ،  
والحق كما أشرنا إليه فى التقرير أنه كان يقظة بالروح والجسد من المسجد  
الحرام إلى المسجد الأقصى ، بشهادة الكتاب والسنة وإجماع القرن الثانى من  
الامة ومن بعدهم ، ثم إلى السماء ، بالأحاديث المشهورة ، ومنها إلى الجنة ، ثم  
إلى المستوى أو العرش أو طرف العالم ، بخبر الواحد ؛ وهو أمر ممكن أخبر  
به الصادق ، وكل ما هو كذلك فهو حق ، وحكمه مطابق ؛ ودليل الإمكان  
إما تماثل الأجسام فيجوز على السموات الخرق والالتام كما يجوز أن على الأرض  
والماء ؛ ويجوز على الإنسان سرعة قطع المسافة كما يجوز على الطير والريح ؛  
وإما عدم دليل الامتناع ؛ وهو أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال .

ولما كان نزول برامة عائشة رضى الله تعالى عنها من جملة معجزاته

المعراج

صلى الله عليه وسلم وإن كان كرامة لها أو لأبويها أو للجميع من جهة أخرى أشار له بقوله (وَبَرٌّ أَنْ) يعني أنه يجب شرعاً على كل مكلف أن يستقديراً أم المؤمنين (إِمَائِشَةً) بنت أبي بكر الصديق رضى الله عنهما (مِمَّا رَمَوْا) أى من الإفك الذى رماها به المنافقون وقذفوها به، وكان الذى تولى كبره عبد الله بن أنس بن سُلُولَ لعنه الله، كما جاء به القرآن وانعقد عليه إجماع الأمة ووردت به الأحاديث الصحيحة حين كانت في غزوة بنى المصطلق، تخلفت في طلب عقدها، وكان من جزع خفّار، فحمل هوذجها ظناً أنها فيه، وسار القوم، ورجعت فلم تجدهم، فربها صفوان بن المعطل، فحملها، ولم ينظر إليها وقاد بها البعير مؤليها ظهره، حتى أدرك بها النبي صلى الله عليه وسلم، فرموها به، فأنزل الله تعالى في براتها العشر آيات من أول سورة النور.

ثم أشار إلى حكم واجب الاعتقاد أيضاً بقوله (وَصَحْبُهُ) صلى الله عليه وسلم: أى كل فرد من الصحابة الذين آمنوا به وصحبوه ولو قليلاً، والمراد من كان صحابياً في نفس الأمر وصل إلينا علم صحبته أم لا (خَيْرُ) أهل (الْقُرُونِ) المتأخرة: أى أفضلهم، وأكثرهم ثواباً، لأنهم آووا ونصروا، وأما أفضلهم على القرون المتقدمة غير الأنبياء فلا كلام فيها: لقوله تعالى «لقد رضى الله عن المؤمنين» «والسابقون الأولون» ولحديث «إن الله اختار أصحابي على العالمين سوى النبيين والمرسلين» ولا يخفى ترجيح رتبة من لازمه صلى الله عليه وسلم وقاتل معه أو قتل تحت رايته على من لم يلزمه أو لم يحضر معه مشهداً أو على من كلفه يسيراً أو ماشاء قليلاً أو رآه على بعد أو في حال الطفولية، وإن كان شرف الصحبة حاصلًا للجميع، وأما أفضل الصحابة

فيأتي التصريح به في قوله \* وخيرهم من ولى الخلافة \* والقرن : أهل زمان واحد متقارب اشتركوا في أمر من الأمور المقصودة ، ومُسمى قرنًا لأنه يقرن أمة بأمة وعالمًا بعالم ، ثم جعل اسمًا للوقت أو لأهله ، فقرنه صلى الله عليه وسلم مدة أصحابه من البعث إلى آخر من مات منهم ، وهي مائة وعشرون سنة ، أو خمس أصحابه عليه السلام ، وقرن التابعين من سنة مائة إلى نحو سبعين ، وقرن أتباع التابعين ثم إلى حدود العشرين ومائتين ، والله أعلم ، وقوله ( فاستمع ) تكمله ( فتابعي ) يعني أن رتبتهن تلي رتبة الصحابة من غير تراخ كبير ، والتابعي من لقي الصحابي الذي لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم حيًا مؤمنًا به لقاءً على غير وجه خرق العادة ، وقيل : لا يكفي مجرد اللقاء ، بل لابد من الصحبة لمزية لقائه صلى الله عليه وسلم على لقاء غيره من صلحاء أمته ولا يشترط فيه التميز ، ولو شرط في الصحابي لمزيد شرف الصحبة ( فتابع لمن تبع ) يعني أن رتبة تابع التابعين تلي رتبة التابعين في الفضل ، والأصل في هذا الترتيب قوله صلى الله عليه وسلم « خير أمتي القرن الذين يلونني ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم » فيه أن الصحابة أفضل من التابعين ، وأن التابعين أفضل من أتباع التابعين ، والجمهور على أن هذه الأفضلية بالنسبة إلى الأفراد وظاهره أن ما بعد القرون الثلاثة في الفضيلة سواء ، لامزية لأحدها على الآخر ، وذهب جماعة إلى تفاوت بقية القرون بالسبقية ، فكل قرن أفضل من الذي بعده إلى يوم القيامة ؛ لحديث « ما من يوم إلا والذي بعده شر منه ، وإنما يسرع بخياركم » .

وأشار إلى حكم واجب الاعتقاد أيضًا بقوله ( وخيرهم ) أي أفضل

أصحابه صلى الله عليه وسلم على الإطلاق ( مَنْ وَلِيَ ) أى نفر الذين ولوا  
( الخِلافة ) العظمى : وهى النيابة عنه صلى الله عليه وسلم فى عموم مصالح  
المسلمين من إقامة الدين وصيانة المسلمين ، المقدرة مدتها بقوله صلى الله  
عليه وسلم « الخِلافة بعدى ثلاثون » أى سنة « ثم تصير مُلكاً عضوياً ،  
وهذا صريح فى أن الأئمة الأربعة أفضل الصحابة : لأن هذه المدة كانت دور  
ولا يتهم ، وإلى هذا التفصيل ذهب الجمهور ، خلافاً لما اتقنه المردى  
عن حائفة من عدم المفاضلة بينهم ، وهو قطعى كما قال به إمامنا الأشعري ،  
رضى الله تعالى عنه فى « الظاهر والباطن » ( وأمرهم ) أى شأن الخلفاء الأربعة  
فى تدويرهم وترتيبهم ( فى الفضل ) بمعنى كثرة الثواب ، أو العلم ، أو « شجاعة  
( كالخِلافة ) أى على حسب تدويرهم فيها ، فالأسبق فيها أكثرهم فضلاً ، ثم  
التالى ، فالتالى كذلك ، عند أهل السنة وإماميهم أبى الحسن الأشعري ،  
وأبى منصور الماتريدى ، فأفضلهم : أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم على ،  
رضى الله تعالى عنهم قال السعد : على هذا وجدنا السلف والخلف ، والظاهر  
أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا به ، والنظم صريح فى الرد على  
الخطاية فى تقديم عمر ، والراوندية فى تقديم العباس بن عبد المطلب والشيعية  
وأهل الكوفة ، وبعض أهل السنة ، وجمهور المعتزلة ، وقول مالك الأول  
بتقديم على على عثمان رضى الله تعالى عنهما ( يليهم ) أى : يلى آخر الأربعة  
الخطاء فى الأفضلية على الغير ( قَوْمٌ ) أى رجال ( كرام ) جمع كريم ، وهو  
كريم النفس ، رفيع النسب ( بَرَرَةٌ ) جمع بر ، وهو المحسن ( عِدَّتُهُمْ  
سِتٌّ ) أى ستة ( تمام العشرة ) المبشرين بالجنة ، الذين من جملتهم المشايخ

الأربعة السابقون ، وهم : طلحة بن عبيد الله ، والزبير بن العوام ابن عمه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعبد الرحمن بن عرف ، وسعد بن أبي وقاص ، وسعيد بن زيد ، وأبو عبيدة بن الجراح ، ولم يرد نص بتفاوت بعضهم على بعض في الأفضلية ؛ فلا قائل به لعدم التوقيف .

وتخصيص هؤلاء العشرة لشهرة حديثهم الجامع لهم ، وإن كان المبشرون بالجنة أكثر ، ثم هذا مع قطع النظر عن القرابة الشريفة والتقدم في الإسلام والهجرة ؛ بدليل قوله آنفاً « والسابقون فضلهم نصا عرف » ( فاهل ) غزوة ( بدر ) رتبهم تلي رتبة الستة من العشرة ، سواء استشهدوا فيها أولا ، وبدر : اسم للوادي ، أو لبئر فيه ، وكانوا ثلثمائة وسبعة عشر رجلا من الإنس ، قيل : وسبعون من الجن ، وثلاثة آلاف من الملائكة ، وما أشعر به ظاهر المتن من أن الستة أفضل من الملائكة الذين حضروها يرد ما تقدم من أن رتبة الملائكة تلي رتبة الأنبياء في الأفضلية ، نعم الملائكة الذين شهدوا بدرًا أفضل ممن لم يشهدوا منهم ، وقياسه أن يقال كذلك في مؤمنى الجن ، واحتراز بوصف بدر وهو ( العظيم الشأن ) عن غزوتيهما الأخيرين ، إذ غزواتهما ثلاثة ، أعظمهن وسطأهن لحضور الملائكة والجن مع الإنس ( ف ) أهل غزوة ( أحد ) جبل معروف بالمدينة ، رتبهم تلي رتبة بقية أهل بدر ، والمراد من شهدا من المسلمين ، سواء استشهد بها كالسبعين أم لا ، وكان أهلها ألفا بثلثمائة من المنافقين الذين رجع بهم عبد الله بن أبي بن سلول ( فبيعة ) أي : فرتبة أهل بيعة ( الرضوان ) تلي رتبة أهل أحد ، وقيل لها بيعة الرضوان ؛ لقوله تعالى « لقد رضى الله عن المؤمنين » وكانوا ألفا وأربعمائة

وقيل : وخمسة : خرج بهم النبي صلى الله عليه وسلم لزيارة البيت ؛ فصدّه المشركون ؛ فأرسل إليهم عثمان للصلح ، فشاع أنهم قتلوه ؛ فقال عليه الصلاة والسلام عند ذلك : « لا تبرح حتى نناجزهم الحرب » ودعا الناس عند الشجرة للبيعة على الموت ، أو على أن لا يفروا ، فبايعوه على ذلك ، ولم يتخلف عنها إلا الجد بن قيس ، وكان منافقاً ، اختبأ تحت بطن ناقته ، وهو ابن عم العراء ابن معرور ، وكان من المؤلفة قلوبهم أيضاً ، ويقال : إياه تاب وخسن إسلامه ثم تبينت حياة عثمان ، فصالحهم النبي صلى الله عليه وسلم على شرط ورجع إلى المدينة ( والسابقون ) الأولون الذين صلّوا إلى القبلتين كما قاله أبو موسى الأشعري وغيره من الأكابر ( فضّلهم ) أى أرجحيتهم في كثرة الثواب على غيرهم ممن لم يشاركهم فيما ذكر ( نصّاعرف ) أى عرف من نص القرآن كقوله تعالى : « والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار » الآية « لا يستوى منكم من أتق من قبل الفتح وقاتل » ( هذا وفي تعيينهم ) يعنى الوصف المقتضى له المنطبق عليهم ( قد اختلف ) أى اختلف العلماء فيه ، فقال الشامي : هم أهل بيعة الرضوان ، وقال محمد بن كعب القرظي وجماعة : هم أهل بدر ، والمفضل في جميع هذه المراتب الجملة عن الجملة ، لا الأفراد على الأفراد ، وبعض أهل هذه المراتب ربما دخل في بعضها ، وربما دخل في الجميع فقد يكون سابقاً خليفة بدرية أحدياً رضوانياً ، كالشايخ الأربعة ؛ فإن عثمان رضى الله تعالى عنه بدرى أجراً ، لا حضوراً ؛ فزينة البدرى من حيث هو بدرى لا تساويها مزينة الأحدي من حيث هو أحدي مثلاً ، وإن اتحد محل المزيتين ، وكذا الباقي .

وقد عُلم من النظم أن التفضيل إما باعتبار الأفراد، فأبو بكر هو الأفضل، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، وإما باعتبار الأصناف، فأفضلهم الخفاء الأربعة، ثم الستة الباقية من العشرة. ثم بقية البدرين، ثم بقية أصحاب أحد، ثم بقية أهل بيعة الرضوان بالحديبية، وهو في كلام الشمس البرماوى وأما تفضيل الزوجات الشريفات، فأفضاهن: خديجة، وعائشة، وفي أفضاهما خلاف صحح ابن العماد تفضيل خديجة وفاطمة، فتكون أفضل من عائشة ولما مثل السبكي عن ذلك قال: الذى نختاره وتدين الله به، أن فاطمة بنت سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أفضل ثم أمها خديجة ثم عائشة.

واختار السبكي أن مريم أفضل من خديجة؛ لقوله عليه الصلاة والسلام «خير نساء العالمين مريم بنت عمران، ثم خديجة بنت خويلد، ثم فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم، ثم آسية بنت مزاحم امرأة فرعون»، وللإختلاف فى نبوتها.

وقال شيخ الإسلام فى شرح البخارى: الذى أختاره الآن أن الأفضلية محمولة على أحوال، فمائشه أفضل من حيث العلم، وخديجة من حيث تقدمها وإعانتها له صلى الله عليه وسلم فى المهمات، وفاطمة من حيث القرابة، ومريم من حيث الإختلاف فى نبوتها، وذكرها فى القرآن مع الأنبياء، وآسية امرأة فرعون من هذه الحيثية، ولـكن لم تذكر مع الأنبياء، وعلى ذلك تنزل الأخبار الواردة فى أفضليتهن، وهذا جيد إن قلنا: إن التفضيل بالأحوال وكثرة الخصال الجميلة، وأما إن قلنا: إنه باعتبار كثرة الثواب، فالأقرب للوقف كما هو قول الأشعرى.

وفي كلام البرهان الحلبي أن زينب بنت جحش تلي عائشة رضوان الله تعالى عليهما ، ولم يقف أستاذنا على نص في باقيهن ، ولا في مفاضلة بعض أبنائه الذكور على بعض ، ولا في المفاضلة بينهم وبين البنات الشريفات ، سوى ما شرف الله به الذكور على الإناث مطلقا ، ولا يبنهن سوى فاطمة ، فإنها أفضل بناته الكريمات ، ولا بين باقي البنات سوى فاطمة مع الزوجات الطاهرات ، وإن جرت علّة فاطمة بالبعضية في الجميع ، فالوقوف أسلم ، والله أعلم .

ولما ذكر أن الصحابة خير القرون احتاج إلى الجواب عما وقع بينهم من المنازعات الموهمة قدحا في حقهم ، وإن لم يكونوا معصومين ، فقال : ( وأول التشاجر ) أي الخصام ( الذي ورد ) عنهم صحيحا بالسند المتصل ، متواترا كان أولا ، مشهورا كان أولا .

وأما ما لم يصح وروده عنهم ، فهو مردود لذاته ، لا يحتاج إلى تأويل ، والمراد من تأويله أن يُصرف إلى محل حسن حيث كان ممكنا ؛ لتحسين لقلوبهم ، وحفظهم مما يوجب التضليل والتفسيق ، كمخاصمه فاطمة لأبي بكر رضي الله عنهما حين منعهما ميراثها من أيها ، فتؤول على أنها لم يبلغها الحديث الذي رواه لها الصديق ، ولم يخرج واحد منهم عن العدالة بما وقع بينهم ؛ لأنهم مجتهدون ، ولا يسلك هذا المسلك في بقية القرون الفاضلة ، بل كل من ظهر عليه قاذح حكم عليه بمقتضاه من كفر ، أو فسق ، أو بدعة ، وإخفاق ( إن خُصّت فيه ) أي : إن قدر ذلك ؛ لأن البحث عما جرى بين الصحابة من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد الدينية ، ولا من القواعد الكلامية ،



وليس مما ينتفع به في الدين ، بل ربما أضر باليقين ، لا يباح الخوض فيه إلا للتعليم ، أو للرد على المتعصبين ، أو لتدريس كتب تشتمل على تلك الآثار ، وأما العوام فلا يجوز لهم الخوض فيه لفرط جهلهم وعدم معرفتهم بالتأويل ( وَاجْتَنِبْ ) أى : ويجب عليك حال خوضك فيما شجر بينهم ، محيياً كنت أو سائلاً ، أن تجتنب ( داء الحسد ) أى داء هو الحسد ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام : « الله الله في أصحابي ، لا تتخذوهم غرضاً من بعدى ، مَنْ آذَنِي فَقَدْ آذَنِي ، وَمَنْ آذَنِي فَقَدْ آذَى اللَّهَ ، وَمَنْ آذَى اللَّهَ يَوْشِكُ أَنْ يَأْخُذَهُ » وفي رواية : « لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي ، مَنْ سَبَّ أَصْحَابِي فَعَلِيهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ، لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلَا عَدْلًا » .

( وَمَالِكُ ) بن أنس ( وسائرُ ) أى وباقي ( الأئمة ) الممهودين ، يعنى أئمة المسلمين ، كأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعى ، وأبي حنيفة النعمان ابن ثابت ، وأبي عبد الله أحمد بن حنبل ، رضى الله تعالى عنهم والأولى جعل « أَل » للكمال ؛ ليدخل كالثورى ، وابن عيينة ، والأوزاعى ، خصوصاً إماما أهل السنة أبو الحسن الأشعرى المتقدمة طريقته فى العقائد عندنا على غيره . وأبو منصور الماترىدى ( كَذَا ) أى مثل من ذكر فى الهداية ، واستقامة الطريق ( أَبُو الْقَاسِمِ ) بن محمد الجنيد الزاهد ، سيد الصوفية ، علماً وعملاً ، وكر على مذهب أبي ثور صاحب الشافعى ، وكذا أصحابه ؛ فيجب أن يقتد أن مالكا ومن ذكر معه ( هُدَاة ) هذه ( الأئمة ) التى هى خير الأمم ، فهم خيارها بعد مَنْ ذكر من الصحابة ومن معهم ( فَوَاجِبُ ) عند الجمهور على كل مَنْ لم يكن فيه أهلية الاجتهاد المطلق ( تَقْلِيدُ ) أى الأخذ بمذهب

( حَبْر ) أى عالم مجتهد ( مِنْهُمْ ) فى الأحكام الفرعية ليخرج من عهدة التكليف بتقليد أيهم شاء ، فاضلا كان أو مفضولا ، حيا كان أو ميتا ، لبقاء قوله ؛ لأن المذاهب لا تموت بموت أصحابها ، كما قاله الشافعى ، رضى الله تعالى عنه ! والأصل فى هذا قوله تعالى : « فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ » ، فأوجب السؤال على مَنْ لم يعلم ، وذلك تقليد للعالم ، ثم لا بد من كونه يمتقد ذلك المذهب أرجح من غيره ، أو مساويا له ، وإن كان فى نفس الأمر مرجوحا ، وقد أنمقد الإجماع على أن مَنْ قَلَّدَ فى الفروع ومسائل الاجتهاد واحداً من هؤلاء الأئمة - بعد تحقق ضبط مذهبه بتوفر الشروط وانتفاء الموانع - برىء من عهدة التكليف فيما قلده فيه . وأما التقليد فى المقائيد فتد علمته فى صدر هذه المنظومة ( كَذَا ) يعنى وجوب تقليد خبر منهم ( حَكِي الْقَوْمُ ) يعنى أهل الأصول ( بلفظ ) أى قول واضح ( يُفْهَمُ )

ولما كان مذهب أهل الحق إثبات كرامات الأولياء أشار لذلك بقوله ( وَأَثْبَتَ لِلأُولِيَاءِ ) جمع ولي ، وهو : العارف بالله تعالى وبصفاته ، حسب الإمكان المواظب على الطاعات ، المجتنبُ المعاصي ، المعرضُ عن الانهماك فى اللذات والشهوات المباحة ، فهو مَنْ تولى الله سبحانه وتعالى أمره ، فلم يَكِلْهُ إلى نفسه ولا إلى غيره لحظة ، أو الذى يتولى عبادة الله تعالى وطاعته ، فعبادته تجرى على التوَالِي من غير أن يتخللها عصيان ، وكلا المعنيين واجب تحقيقه حتى يكون الولي عندنا وليا فى نفس الأمر .

ومراد المصنف : أنه يجب على كل مكلف أن يعتقد ( الكَرَامَةُ ) أى

حقيقتها بمعنى جوازها ووقوعها لهم كما ذهب إليه جمهور أهل السنة

والكرامة : أمر خارق للعادة ، غير مقرون بدعوى النبوة ، ولا هو مقدمة لها ، يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح ، ملتزم لم تابعة نبي كاف بشريته مسعوب بصحيح الاعتقاد والعمل الصالح ، علم بها أو لم يعلم ؛ فدخل في قولنا « مر خارق » جنس الخوارق ، وخرج « بغير مقرون بدعوى النبوة » المعجزة و « بنق مقدمتها » الإبرهاص ، و « بظهور الصلاح » ما يسمى بمؤونة مما يظهر على يد بعض العوام ، و « بالتزام متابعة نبي » ما يسمى إهانة ، كالخوارق المؤكدة الكذب الكاذبين ، كبصق مسيلمة في البئر ، و « بالمصحوية بصحيح الاعتقاد » الاستدراج ، كما خرج السحر من جهات عدة

احتج أصحابنا على الجواز بأن ظهور الخارق المذكور أمر ممكن في نفسه وكل ما هو كذلك فهو صالح لشمول القدرة لإيجاده ، ودليل جواز ذلك الأمر وإمكانه أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال ، واحتجوا على الوقوع بما جاء في الكتاب من قصة مريم وولادتها عيسى عليهما السلام دون زوج مع كفالة زكريا لها ، وما وقع لها ، وقصة أصحاب الكهف ؛ وابتهم سنين بلا طعام ولا شراب ، وقصة آصف ومحيثه بالمرش قبل ارتداد طرف سليمان عليه السلام إليه ، وما وقع من كرامات الصحابة والتابعين إلى وقتنا هذا .

وايستلوا لولاية مكنسية كالنبوة ( وَمَنْ تَقَاهَا ) يعني الكرامة وقال بعدم جوازها كالاستاذ وأبي عبد الله الحلبي من أهل السنة وجمهور المعتزلة عسكا بأنه لو ظهرت الخوارق من الأولياء لالتبس النبي بغيره ؛ لأن الفارق إنما هو المعجزة ، ولأنها لو ظهرت لكثرت بكثرة الأولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة ، والفرض كونها كذلك ( أَنْبِئْ كَلَامَهُ ) أي اطرحنه عن

اعتقادك ؛ إذ ليس في وقوعها التباسٌ النبيُّ بغيره ، للفرق بين المعجزة والكرامة باعتبار دعوى النبوة والتحدى في المعجزة دون الكرامة ، وأما قولهم إنها لو ظهرت لسكنت إلخ فجوابه لمنع ؛ لأن غايته استمرار نقض العادات ، وذلك لا يوجب كونه عادة .

و أشار إلى رد قول المعزلة أيضاً إن الدعاء لا ينفع بقوله ( وعندنا ) أهل السنة ( أن الدعاء ) وهو رفع الحاجات إلى رافع الدرجات ( ينفع ) مما نزل ، ومما لم ينزل ، فينفع الأحياء والأموات ويضرهم ، والنفع : الخير ، وهو ما يتوصل به الإنسان إلى مطلوبه ؛ فالدعاء يصل إلى المطلوب ولو صدر من كافر ؛ لحديث أنس رضي الله عنه « دعوة المظلوم مستجابة وإن كان كافراً » والقضاء على قسمين : مُرَم ، ومعلق ؛ فالمعلق لا يستحالة في رفع معلق رفعه منه على الدعاء ، ولا في نزول معلق نزوله منه على الدعاء ؛ وأما المرم فالدعاء وإن لم يرفع له لكن ربما أثاب الله العبد على دعائه برفعه أو أنزل بالداعي لطفه فيه ، والمدعى ترتب نفع للداعي أو لغيره على دعائه عاجلاً أو آجلاً ، يخرج من العبثية ، وجزمنا الاعتقاد بنفع الدعاء ( كما من القرآن وعداً ) أي لأن الله وعده في القرآن حال كون ذلك الموعد به ( يسمع ) من تلاوته ، قال تعالى « وقال ربكم أدعوني أستجب لكم » وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان » وإطلاق هاتين الآيتين يقيد قوله تعالى « فيكشف ما تدعون إليه إن شاء » فالمراد الإجابة المصرح بها في حديث مناجاة موسى عليه السلام « وإن دعوني أستجب لهم ، فإما أن يروه عاجلاً ، وإما أن أصرف عنهم سوا ، وإما أن أدخرهم لهم في الآخرة » وفي كلام بعضهم أن الإجابة تنوع ؛ فتارة يقع المطلوب بعينه على الفور ،

وتارة يقع ولكن يتأخر لحكمة فيه ، وتارة تقع الإجابة بغير عين المطلوب حيث لا يكون في المطلوب مصلحة ناجزة ، وفي الواقع مصلحة ناجزة أو أصلح منها ، ونخصيص القرآن لتواتره لا لقصر الدلالة عليه ، فقد دعا صلى الله عليه وسلم ربه سبحانه وتعالى في مواطن كثيرة كيوم بدر ، وعلى قاتلي أهل بئر معونة ، وعلى المستهزئين ، وأجمع عليه السلف والخلف ، ومن آداب الدعاء تحري الأوقات الفاضلة كالسجود وعند الأذن ، ومنها تقديم الوضوء والصلاة ، واستقبال القبلة ، ورفع الأيدي ، وتقديم التوبة ، والاعتراف بالذنوب ، والإخلاص ، وافتتاحه بالحمد والثناء والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ، والسؤال بالأسماء الحسنى ، وختمه بالصلاة والسلام عليه صلى الله عليه وسلم ، وجعلها في وسطه أيضا ، والله أعلم .

ثم نبه على مسألة من السميات يجب اعتقادها بقوله (بِكُلِّ عَبْدٍ) مكاف من البشر ، مؤمناً كان أو كافراً ، ذكراً كان أو أنثى ، حرّاً كان أو رقيقاً (حافظون) لما يصدر منه من قول أو فعل أو اعتقاد ، هما كان أو عزمًا أو تقريراً (وكلوا) أى وكلهم الله تعالى بالعبد لا يفارقونه ، ولو كان يبيت فيه جرس أو كلب أو صورة ، وأما حديث «لا تدخل الملائكة بيتا فيه جرس» ونحوه فالمراد ملائكة الرحمة ، لا الحفظة ؛ إذ لا يفارقونه بسبب شيء من ذلك إلا عند إحدى ثلاثة حاجات : الغائط ، والجنابة ، والغسل ، كما جاء ذلك في حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وعطف على «حافظون» للتفسير قوله (وكانت بون خيرة) أى اختارهم الله سبحانه وتعالى لذلك ، هذا ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى في شرحه الكبير ، والذي في الصغير أن

المطف للتخاير ؛ لما ذكره بعضهم من أن المَعْقَبَات في قوله تعالى « له مُعَقَّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ » غير السكاتيين . قال القرطبي ويقويه أنه لم ينقل أن الحَفَظَةَ يفارقون العبد ، ولأن حَفَظَةَ اللَّيْلِ غير حَفَظَةَ النَّهَارِ ، ولأنهم لو كانوا يحفظونه لم يقع ألاكتفاء في السؤال منهم عن حالة الترك دون غيرها في قوله تعالى : كَيْفَ تَرَكْتُمْ عِبَادِي ؟ . عند الطبراني أن عثمان سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن عدد الملائكة الموكِّدِينَ بِالْآدَمِيِّ ، فقال : لكل آدمي عشرة بالليل وعشرة بالنهار ، واحد عن يمينه ، وآخر عن شماله ، واثنان بين يديه ومن خلفه ، واثنان على حاجبيه ، وآخر قابض على ناصيته ، فإن تواضع رفعه ، وإن تكبر خفضه ، واثنان على شفتيه ليس يحفظان عليه إلا الصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم ، وإن شرب يحرسه من الحية أن تدخل فاه ، ويؤخذ من الحديث أن كل عبد وكل به جمع من الحَفَظَةِ ، هذا على جمل المطف للتفسير ، وأما على جملة للمغايرة فهو لمطابقة قوله « بكل عبد » : لأن كل واحد من العباد إنما عليه ملاكان ، وهما الرقيب والمتيد من ملائكة الليل والنهار ، واسكتب حقيقى بآلة وفرطس ومداد يعلمها الله سبحانه ، ثملاً للنصوص على ظواهرها ؛ ففي حديث مُدَادِ بْنِ جَبَل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ « إِنَّ اللَّهَ لَطَفَ الْمَلَائِكَةِ الْحَافِظِينَ حَتَّى أَجْلِسَهُمَا عَلَى النَّاجِذِينَ ، وَجَعَلَ لِسَانَهُ قَلَمَهُمَا . وَرَبَقَهُ مَدَادَهُمَا » . وخرجه الديلمي من حديث علي بن يقطين « لِسَانُهُ قَلَمُ الْمَلَكِ ، وَرَبَقُهُ مَدَادُهُ » والمراد بالناجذين آخر الأضراس الأيمن والأيسر ، وقيل : محلهما من الإنسان عاتقه ، وقيل : ذننه ، وقيل : شفتاه ، وقيل : عنقه ، وفي حديث

معاذ من الألفية ما ليس في غيره ، وملائك الحسنات من ناحية اليمين أمين .  
و أمير على كاتب السيئات من ناحية اليسار ، فإن مشى كان أحدهما على  
أمامه والآخر ورائه ، وإن قعد كان أحدهما على يمينه والآخر على يساره ،  
وإن رقد كان أحدهما عند رأسه والآخر عند رجليه ، كما روى عن مجاهد ،  
لا يتغيران ما دام حياً ، وقبل : بل لكل يوم وليلة ملكان ، يتعاقبان عند صلاة  
المصر وصلاة الصبح ، ويؤرخون ما يكتبون من أعمال العباد بالأيام والجمع  
والأعوام والأماكن ( لَنْ يُهْلِكُوا ) أى لا يتركوا ( من أمره شيئاً ففعل )  
المراد من الفعل ما يعم القول وغيره ، كما ذكره أولاً ؛ إذ الكتابة ليست  
مختصة بالأقوال ، بل تكون في الأفعال والاعتقادات والنيات كذكر القلب  
سراً ، بعلامة يعرفونه بها ؛ ففي حديث حجاج بن دينار « قلت لأبي معشر :  
الرجل يذكر الله في نفسه كيف نكته الملائكة ؟ قال : يحدون الريح ، وفي  
حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا  
كذب العبد كذبة تباعد عنه الملك ميلاً من ثلث ما جاء به » وظواهر الآثار  
أن الحسنات تكتب متميزة عن السيئات ؛ فقليل : إن سيئات المؤمن أول كتابه  
وآخره . هذه ذنوبك قد سترتها وغفرتها ؛ وحسنات الكافر أول كتابه  
وآخره : هذه حسناتك قد رددتها عليك وما قبلتها ( ولو ذهل ) حال صدور  
ذلك الفعل عنه ؛ لأنه ليس لغرض من الكتب الإثابة ولا العقوبة ؛ ففي حديث  
ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى « مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ  
عَتِيدٌ » قال : يكتب كل ما يتكلم به من خير أو شر ؛ حتى إنه يكتب قوله  
أكلت شربة ذميت حنت رأيت ، حتى إذا كان يوم الخميس عرض قوله

وعمله فأقر منه ما كان من خير أو شر ، وألقى سائرهُ ، ثم هذه الكتابة مما  
يجب الإتيان به ليست لحاجة دَعَبَ إلى ذلك ، وإنّا يعلم حكمته سبحانه ، على  
أن فائدتها أن العبد إذا علم بها استحيا وترث المعصية ، وقيل : لأنهم شهود بين  
الله تعالى وبين خلقه ، ولذا يقال للشخص يوم القيامة : كفى بنفسك اليوم  
عليك حسيبا ، وبالكرام السكاكيز شهوداً ، والذهول عن الشيء . (سيا .)  
وأنفلة عنه ، يكتبون عليه ( حَتَّى الْآنَيْنِ ) الصادر عن طبيعته ( في المرض )  
هذا التعميم في الكتابة ( كَمَا تُقَالُ ) أي : نقله أئمة الدين ، علماء المسلمين  
وقاؤا به ، ومن أعظمهم الإمام مالك رضى الله عنه ، ومثله لا يقال بالرأى ،  
تسكوا بقوله تعالى « ما يلفظ من قولٍ إلا لديه رقيب عتيد » إذ وقوع « قول »  
في سياق النفي يقتضى العموم ، والآنين : مصدر أن الرجل يئن بالكسر  
أيننا وأنانا - بالضم - صوت ؛ فالذكر آنٌ على فاعل ، والآننى آنة ، وينبنى  
نحو قوله « حتى الآنين في المرض » على معنى أنه يكتب له في مرضه خيرات  
وطاعات ؛ لما في حديث أنس رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
« إذا ابتلى الله العبد سلاء في جسده قال الله للملك : أكتب له صالح عمله  
الذى كان يعمل ؛ فإن شفاء غسله وظهره ، وإن قبضه غفر له ورحمه » وفي  
حديث على رضى الله عنه رفته « يوحى الله إلى الحَفَظَة : لا تكتبوا على عبي  
عند ضجيره شيئاً » وإذا علمت أن عليك من يحفظ أعمالك ويكتبها (فحاسب  
النفس) أى نفسك ؛ لتستريح الملائكة من التعب ، فتعاسبها على كل فعل  
قبل القيلوم عليه ، حتى لا تتلبس به إلا بعد معرفة حكم الله فيه ؛ لأن من  
حاسب نفسه في الدنيا هان عليه حساب الآخرة ( وَقَلِّلْ ) أى قصر ( الأمل )



وهو رجاء ما تحبه النفس كطول عمر وزيادة غنى ، وهو مذموم إلا من العلماء والأصل في هذا قوله عليه السلام « كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ أَوْ حَاجِرٌ سَبِيلُ وَعَدِّ فَسْطَاكَ مِنْ أَهْلِ الْقُبُورِ » (قُرْبٌ مِنْ جَدِّ لَأَمْرٍ) أى لأنه رُبُّ مَنْ اجْتَهِدَ تَوْفِيقَ اللَّهِ تَعَالَى لِتَحْصِيلِ أَمْرٍ مِنْ أُمُورِ الْآخِرَةِ أَوِ الدُّنْيَا (وَصَلَا) إِلَيْهِ ،  
تقدير الله له في الأزل وصوله إليه

(وَرَجِبَ إِيْمَانُنَا) مبتدأ وخبر ، أى تصديقنا (بالموت) ونزوله بكل ذى روح واجب ؛ لقوله تعالى « إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ » « كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ » والأحاديث فيه كثيرة ، ولأنه من مجوزات المقول التى ورد الشرع بها فوجب اعتقادها ، ومذهب إمامنا الأشعرى رحمه الله تعالى أن الموت كيفية وجودية تضاد الحياة ، فلا يمرى الجسم الحيوانى عهدها ، ولا يجتمعان فيه ، وإيس بدم مخض ولا فناء صرف ، وإنما هو انقطاع تعلق الروح بالبدن ، ومفارقة وحيرة بينهما ، وتبدل حال بحال ، وانتقال من دار إلى دار ، وفي حديث عمر بن عبد العزيز « إِنْ خَلَقْتُمُ الْآبِدَ ، وَلَكِنْ كُمْ تَنْتَقِلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ » وقد أشرت إلى شئ من ليابه بكتابتى ابتسام الأرواح (و) وجب إيماننا أيضاً بأنه (يَقْبُضُ الرُّوحَ) أى يخرجها ويأخذها باذن ربه عز وجل من مقرها أو من يدأعوانه ، ولو أرواح الشهداء ، برأ وبحراً ، والمراد جميع أرواح الثقلين والملائكة والبهائم والطيور وغيرهم ولو بموصلة (رَسُولُ الْمَوْتِ) عزرائيل عليه السلام ، ومعناه عبد الجبار ، كما ذهب إليه أهل الحق ، خلافا للمعتزلة ، حيث ذهبوا إلى أنه لا يقبض أرواح غير الثقلين ، وللمبتدعة الذاهبين إلى أنه لا يقبض أرواح البهائم ، بل أعوانه ، وأشار إلى

الرد على الجميع بأل الدالة على العموم، وهو ملك عظيم هائل المنظر مُفزع جداً، رأسه في السماء العليا، ورجلاه في تخوم الأرض السفلى، ووجهه مقابل اللوح المحفوظ، والخلق بين عينيه، وله أعوان بمعدد من يموت، يترفق بالموثمن ويأتيه في صورة حسنة، دون غيره، ومجىء الموت والمبدؤ على عمل صالح يسهل الموت، وكذلك لسواك فيما ذكره جماعة، واستدلوا بحديث عائشة في الصحيح في قصة سواكه صلى الله عليه وسلم عند موته، وإما إسناد التوفي إليه تعالى في قوله «الله يتوفى الأنفس حين موتها» فلا والله الخالق الحقيقي الموجد له، ولما أشره ملك الموت أسند إليه، كقوله تعالى «قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم» كنسبته إلى أعوانه لما جئهم نزعها في قوله تعالى «توفته رسلنا»

ولما كان مذهب أهل الحق انحد الأجل وعدم قبوله الزيادة والنقصان كما وردت به الآثار أشار إلى ذلك بقوله (وَمَيِّتْ بِعُمُرِهِ) أي بانتهاء أجله خبر قوله (مَنْ يُقْتَلْ) الواقع مبتدأً أي كل ذي روح يُفعل به ما يزهق روحه، يعني أن مختار أهل السنة وجوب اعتقاد أن الأجل بحسب علم الله تعالى واحد، لا تعدد فيه، وأن كل من قتل ميت بسبب انقضاء عمره، وعند حضور أجله، في الوقت الذي علم الله في الأزل حصول موته فيه بإيجاده تعالى وخلقه، من غير مدخلة للقاتل فيه، لا مباشرة ولا تولدًا، وأنه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت، من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل، بدليل أن الله تعالى قد حكم آجال العباد على ما علم من غير تردد، وأنه إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون، في آيات وأحاديث دالة على أن كل

هالك يستوفى أجله من غير تقدم عليه ولا تأخر عنه، وحديث أن بعض الطاعات يزيد في العمر لا يعارض القواطع ؛ لأنه خبر واحد ، أو أن الزيادة فيه بحسب الخير والبركة ، أو بالنسبة إلى ما أثبتته الملائكة في سخطها ، فقد ثبت فيها شيء مطلقاً ، وهو في علم الله تعالى مقيد ، ثم ينزل إلى موجب علمه سبحانه على ما يشير إليه قوله تعالى « ينحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب » فالمعتبر إنما هو ، اتعاق العلم الأزلي ببلوغه ، هذا ما عليه أهل الحق ( وغير هذا ) من مذاهب المخالفين ، كذهب الكعبي من المعتزلة أن لمقتول ليس بعيت لأن القتل فعل العبد ، والموت فعله تعالى وأثر صنيعه ، فالمقتول له أجلان : القتل ، والموت ، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت ، وكذهب الكثير من المعتزلة أن القاتل قطع على المقتول أجله ، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله الذي علم الله موته فيه لو لا القتل أو لمات في ذلك الوقت ( باطل ) أي غير مطابق للواقع ؛ لما فاته للقواطع التي لا تقبل التأويل ، وكل باطل ( لا يقبل ) عند العقلاء المتسكين بالحق .

ولما اختلف في هلاك الروح وفنائها عند النفخة الأولى واستمرارها وبقائها ذكره لمناسبتة لقبضها ؛ لأن حقيقة المنسك باليد ، وهو مشعر بحسبيتها ، وكل جسم معرض للفناء قابل له ، لقوله تعالى « كل من عليها فان » « كل شيء هالك إلا وجهه » أشار إلى ذلك بقوله ( وفي ) وجوب ( فنا النفس ) أي ذهب صورتها سمعاً ( لدى ) أي عند ( النفخ ) الأول الصادر من إسرافيل عليه السلام في الصور - وهو الناقور الذي يجمع الله فيه الأرواح المشتتة على ثقب بسدها - وهذه النفخة الأولى نفخة الفناء لا يبقى عندها حي

إلامات ولا حادث إلا هلك إلا من شاء الله كاللائكة الأربعة الرؤساء والخور  
 العبر وموسى صلى الله عليه وسلم لأنه صُيق في الدين مرة فجوزى بها (اختلاف)  
 أى. اختلف العلماء، فذهب إلى الحكم بوجوب فنائها عند النفخ الأول طائفة؛  
 لظاهر قوله تعالى « كل من عليها فإن » وذهبت طائفة إلى امتناعه عليها عند  
 ذلك، أما قبله وبعد الموت فلا خلاف بين المسلمين فى بقائها منعمة إن كانت  
 من أهل الخير، أو مُعَذَّبة إن كانت من أهل الشر، وفناء البدن لا يوجب فناء  
 النفس المتصاعدة له، وكونها مدبرة له متصرفه فيه لا يقتضى فناءها بفناء،  
 ( واستظهر ) لإمام أو الحسن تقي الدين على بن عبد الكافي ( الشبكي )  
 من هذا الخلاف ( بقاها ) أى تقول باستمرار البقاء ( اللذغرف ) أى لى  
 عهد سابقاً، قال: لأنهم اتفقوا على بقائها بعد الموت استوفالها فى القبر ووجوبها  
 وتنميتها أو تمذيبها فيه، والأصل فى كل باق استمراره حتى يظهر ما يصرف  
 عنه. وما قاله السبكي هو المختار عند أهل الحق؛ فتكون من المستثنى بقونه  
 تعالى « إلا من شاء الله » ومما يناسب هذا الخلاف قوله ( عَجَبُ الذَّنْبِ ) اختلف  
 فى فوائده وبقائه ( كالروح ) على قواين مشهورهما أيضاً أنه لا يفنى؛ لحديث  
 الصحيحين « ليس من الإنسان شيء إلا يَبْلَى ، إلا عظماً واحداً ، وهو عَجَبُ  
 الذَّنْبِ ، منه خلق الخلق يوم القيامة » وعند مسلم بلفظ « كل ابن آدم يأكله  
 التراب، إلا عَجَبُ الذَّنْبِ ، منه خلق، ومنه يركب » وهو عظم كالخردلة فى  
 العصمى آخر سلسلة الظهر مختص بالإنسان كغرز الذَّنْبِ للدابة، والتشبيه  
 لا بقيد وقت النفخ ( لَكِنْ صَحْحاً ) الإمام إسماعيل بن يحيى ( المزنى ) نسبة  
 لمزينة قبيلة من كلب ( لبلاً ) أى للفناء، تمسكاً بظاهر قوله تعالى « كل من

عليها فإن «لأن فناء الكل يستلزم فناء الجزء» (ووضعا) أي بين صحة ما ذهب إليه بتأويله دليل الأول بما حاصله أنه يجوز أن يفنى الله الإنسان بالتراب، وإذا لم يبق إلا عجب الدنوب أثناء الله تعالى بلا تراب، كما يميت ملك الموت بلاملك موت، ولا يشكل عليه حديث مسلم الآخر «إن في الإنسان عظما لا تأكله الأرض أبدا» لأنه ليس فيه تعرض إلا لعدم فناءه بالأرض، والمزني يقول به، وواقفه ابن قتيلة وقال: إنه آخر ما يبلى من الميت، ولم يتعرض لوقت فناءه، هل هو عند فناء العالم أو قبل ذلك؟ وهو محتمل، والأقوى في النظر أنه لا يبلى بالظاهر الحديث، وبقاؤه تعبدى، وإن عظمه بمعظمهم يجوز أن يكونه جعل علامة للملائكة على أحياء كل إنسان بجواهره التي كانت في الدنيا بأعيانها، ولولا لجوزت الملائكة إعادة الأرواح إلى أبدان غيرها

ولما كان القول ببقاء الروح وعجب الدنوب هو الراجح أجاب عما يخالفه كقوله تعالى (وكل شيء) من الكائنات جواهرها وأعراضها (هالك) أي زائل فإن «إلا وجهه» أي ذاته، مقتضاه: أن كل ما سواه تعالى محكوم عليه بالهلاك، لأن الاستثناء مميّز العموم، وحاصل جوابه أن العلماء (قد خفصوا عمومته) أي قصروا استغرافه؛ إذ التخصيص قصر العام على بعض أفراده، والعام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر (فأطلب) أي توجه (لما قد خلصوا) يعني العلماء من الأمور التي نصّوا عليها ورووا أحاديثها، وهذا الذي سلكه الناظم رحمه الله في الجواب لجماعة كابن عباس، وذهب محققو المتأخرين إلى أنه لا استثناء ولا تخصيص، وأن معنى «هالك» قابل للهلاك من حيث إمكانه وافتقاره، كما هو معنى «فإن» أيضا.

ولما اختلف الناس في الروح على فرقتين: فرقة أمسكت عن الكلام فيها؛ لأنها  
 سر من أسرارہ تعالى، لم يؤت علمه البشر، وكانت هذه الطريقة هي المختارة: صدر  
 السامع جازماً بما يقال (ولا تخضع) نحن معاشر جمهور المحققين (في) بيان حقيقة (الروح)  
 بخس، وفصل مميز لها التعذر الوقوف عليها لعدم ورود السمع بها ولا يتلقاها إلا منه  
 وأشار إلى أنه لئلا ينهي عن الخوض فيها على هذه الطريقة بأنه خلاف لأدب مع  
 الشارع حيث لم يبينها لنبيه صلى الله عليه وسلم بقوله (إذ ما وردا) أي عدم  
 خوضنا في بيانها على سبيل النذب، فالخوض في بيان حقيقتها مكروه؛ لعدم اتوفاق  
 في ذلك؛ إذ هي من المميات التي لا تعرف إلا من قبل الشارع ولم يرد (نص) أي دليل  
 (عن الشارع) وهو الله تعالى ببيانها؛ لأن نبينا صلى الله عليه وسلم لم يلقنا ذلك عنه،  
 وكل ما هو كذلك فالأولى الكف عن الخوض فيه. ولذا قال الجنيد: الروح شيء  
 استأثر الله بعلمه، ولم يطلع عليه أحد من خلقه، فلا يجوز لعباده البحث عنه بأكثر  
 من أنه موجود؛ قال الله تعالى: «و يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي»  
 أي مما استأثر الله بعلمه، إظهاراً لعجز المرء حيث لم يعلم حقيقة نفسه التي بين  
 جنبيه، مع القطع بوجوده، فيرد العلم به سبحانه مع الإقرار بالمعجز عن  
 إدراك ما لم يطلع به الله عليه، وعلى هذه الطريقة ابن عباس وأكثروا السلف  
 ويمرّ عليها الوقف عن الجزم بمحل مخصوص له من البدن، ولم يخرج النبي صلى  
 الله عليه وسلم من الدنيا حتى أطلع الله على جميع ما أبهم عنه؛ لكنه أمر بكنم  
 البعض والإعلام ببعض الآخر

والفرقة الثانية تكلمت فيها؛ وبجئت عن حقيقتها. قال النووي:  
 وأصح ما قيل فيها على هذه الطريقة ما قاله إمام الحرمين: إنها جسم لطيف  
 شفاف حتى لذاته مشتبك بالأجسام الكثيفة أشتبك الماء بالعود الأخضر

واحتجوا لهذا بوصفها بالهبوط والمروج والتردد في البرزخ ، وهذه الطريقة  
المرجوحة التي حكاهما بقوله ( لكن وجدا \* لملك ) أي لأهل مذهبه ، ممن  
خاض في بيان حقيقتها ( هي ) يعني روح كل جسد ( صورة ) أي جسم ذو  
صورة ( كالجسد ) أي كصورته في الشكل والهيئة ، لا في الظلمة والكثافة  
والرقة واللاطافة ، وتخصيص أهل مذهب مالك بالذكر لأنهم اتفقوا أرباب  
المذاهب لأشبهات ، وأشد من محافظة على النصوص الشرعية ، وربما يفهم من  
قوله « صورة » عدم تعدد الروح في كل جسد ؛ فيكون مخالفا لما صرح به  
العز بن عبد السلام من أن في كل جسد روحين ؛ إحداهما : روح اليقظة  
التي أجرى الله تعالى المادة بأنها إذا كانت في الجسد كان الإنسان مستيقظا ،  
فإذا خرجت منه نام الإنسان ، ورأت تلك الروح المنامات ، والآخرى :  
روح الحياة التي أجرى الله تعالى المادة بأنها إذا كانت في الجسد كان حيا ،  
فإذا فارقه مات ، فإذا رجعت إليه حي ، وهاتان «روحان» في بطن الإنسان ،  
لا يعرف مقرهما إلا من أطلعه الله على ذلك ، فهما كجنينين في بطن امرأة  
وحدة ، والله أعلم .

وإذا علمت النقل عن أهل السنة بالخوض في حقيقته ( فحسبك ) أي  
يكفيك أي أن النهي للتنزيه خوض أهل مذهب مالك فيها ، فإنه ورد  
( النص ) عنهم ( بهذا السند ) هو الطريق الموصلة إلى المتن ، استعمل هنا  
بمعنى السند : أي فلو كان الخوض فيها ممتنعاً لم يُقدم عليه مثل هؤلاء  
الأكابر ؛ وما أورد عليه من أنه إذا قطع عضو حيوان لزم قطع نظيره من  
الروح ؛ فلا يصح إطلاق القول ببقائها ، بحجاب عنه بأن لطافتها تقتضي .

سرعة انجذابها من ذلك المعضو المقطوع قبل انفصاله ، أو سرعة الالتحام بعد القطع ، كما أن الطاقة مقتضية لانضمامه عند قطع عضو من الجسد إلى «فى أجزاء الروح» ، ويجرى على هذه الطريقة القول بأن «قرّ الروح في الجسد حل الحياة البطن ، وقيل : بترب القلب ، وقيل : به .

وأما بعد الموت فإن أرواح السعداء بأفنية القبور ، وقيل : في البرزخ عند آدم عليه الصلاة والسلام ، وهي متفارقة فيه أعظم تفارقت ، وأرواح الكفار يثر برهوت ، يحضرموت .

(والعقل) لغة : المنع : لمنعه صاحبه من المدول عن سواء السبيل .  
(كالروح) أى حكم الروح فى طريق الخوض فى بيان حقيقته ، والوقف عن ذلك ، وهذا هو المختار : لأنه من المفيات التى يخبر عنها علام الغيوب ، وإن ما هو كذلك فالأولى الكف عن الخوض فيه ؛ لقوله تعالى : « وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ »

ورجع أستاذنا فى «هداية المريد» طريق الخوض فيه عكس مذكراته تبعاً للكبير (ولسكن فرّوا) يعنى العلماء مطلقاً . إسلاميين كانوا أولاً (فيه) أى فى حقيقته (خلاً) أى اختلافاً ، خصوصهم فى حقيقته وتفسيرها دليل على أن القائل بالوقف إنما هو على وجه الأدب فقط ، (فأنظر) فى كتب القوم (مأفسروا) أى التفاسير والحقائق التى يدونها ؛ لأنها الموضوع له ، لا فى هذه المنظومة ؛ لصغر حجمها ، وأقوال أهل السنة متطابقة على عرضيته ، وجُلّها أنه من قبيل العلوم .

قال شيخ الإسلام : وهو غريزة يتهيا بها لدرك العلوم النظرية ، وكأنه



نور يقذفه الله في القلب ، انتهى ؛ ومحل القلب ، ونوره في الدماغ ، كما ذهب إليه الإمامان : مالك ، والشافعي - رضي الله عنهما ! - وجمهور المتكلمين .

ثم أشار إلى حكم واجب الاعتقاد ؛ فقال ( شَوْلَانَا ) أى سؤال منكر ونكير إيانا معاشر أمة الدعوة المؤمنين والمنافقين والكفار ؛ بعد إعادتنا بعد تمام الدفن ، وعند انصراف الناس ؛ واجب سمعاً : بأن يُعيد الله تعالى الروح إلى الميت جميعه كما ذهب إليه الجمهور ، وهو ظاهر الأحاديث ، وتسكن حواشيه ؛ فيرد الله إليه ما يتوقف عليه فهم الخطاب ، ويتأني معه رد الجواب من الحواس والعقل والعلم ، حتى يسأله الملائكان أو أحدهما ، ويأخذ الله بأُصْأَر الخلائق وأسماعهم ، إلا من شاء الله . عن حياة الميت وما هو فيه عيناً وسماعاً ، يترفقان بالمؤمن ، وينتهران المنافق والكافر ، ويسألان كل أحد بلسانه ، ولو تمزقت أعضاؤه ، أو أكلته السباع في أجوافها ؛ إذ لا يبعد أن يخاق الحياة فيها ، وأحوال المستوائين مختلفة ، فمنهم من يسأله الملائكان جميعاً ، ومنهم من يسأله أحدهما .

وإذا مات جماعة في وقت واحد أقام مختلفه ، حاز أن يعظم الله جثتهما ويخاطبان الخلق الكثير في الجهة الواحدة في المرة الواحدة مخاطبة واحدة بحيث يخيل لكل واحد من المخاطبين أنه المخاطب دون من سواه ، ويمنعه الله تعالى من سماع جواب بقية الموتى ، قاله القرطبي .

قال الحافظ السيوطي رحمه الله تعالى : ويحتمل تعدد الملائكة المعدة لذلك ، كما في الحفظة ونحوهم . قال : ثم رأيت الحلبي ذهب إليه ، فقال في منهاجه : والذي يشبه أن تكون الملائكة السؤال جماعة كثيرة يسمى

بعضهم منكراً ، وبعضهم نكيراً ، فبيعت إلى كل ميت اثنين منهم ،  
والله أعلم

قال القرطبي : اختلفت الأحاديث في كيفية السؤال والجواب ، وذلك  
بحسب الأشخاص ؛ فمنهم من يسأل عن بعض اعتقاداته ، ومنهم من يسأل  
عن كلها ، انتهى .

وعن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى « يثبت الله الذين آمنوا »  
بالقول الثابت « قال . الشهادة ، يسألون عنها في قبورهم بعد موتهم . قيل  
لعكرمة : « هو » قال : يسألون عن الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وأمر  
التوحيد ، فيجيب بما يوافق ما مات عليه من إيمان أو كفر أو شك ، وهذا  
السؤال خاص بهذه الأمة وقيل . وكل نبي مع أمته كذلك . والمموم في  
قول الناطق « سؤالنا » مخصوص بمن ورد الأثر بعدم سؤاله ، كالأنبياء عليهم  
الصلاة والسلام ، ولا ينبغي أن يكون سيدهم الأئمة صلى الله عليه وسلم  
محسباً خلاف ، والصديق ، والمرابطين ، والشهداء ، وملازم قراءة سورة تبارك  
الملوك كل ليلة وسورة السجدة فيما ذكره بعضهم . وكذلك من قرأ في  
مرضه الذي مات فيه « قل هو الله أحد » ومريض البطن ، وميت ليلة  
الجمعة أو يومها كالميت ، اطاعوا أو في زمنه ولو بغيره صابراً محتسباً ، وكالمجنون ،  
والأبله ، وأهل الفترة إن قلنا بعدم اختصاصه بهذه الأمة . والحق الوقف عن  
الجزم بسؤال الأطفال ، بل الظاهر - كما جزم به الجلال السيوطي وغيره -  
اختصاص السؤال بمن يكون مكلفاً ، كما أن الظاهر عدم سؤال الملائكة ،  
لأنه لمن شأنه أن يقبر .

وأما الجن فجزم الجلال بسؤالهم ؛ لتكليفهم ، وعموم أدلة السؤال لهم ، وهذا السؤال هو نفس الفتنة . وهي : الاختبار والامتحان بالنظر إلى الميت أو بينا ، أو إلى الملائكة ؛ لإحاطة علمه تعالى بكل شيء ؛ لحكمته ؛ إظهار ما كتبه العباد في الدنيا من كفر أو إيمان أو طاعة أو عصيان ليباهي الله بهم الملائكة أو ليفضحوا عندهم .

(ثم عذاب القبر) عطف على «سؤالنا» لمشاركته له في الحكم الآتي ، يعني ومما يجب الإيمان به حقيقة عذاب القبر ، وهو عذاب البرزخ ، أضيف إلى القبر لأنه الغالب ، وإلا فكل ميت أراد الله تعالى تعذيبه ناله ما أراد به قبراً أو لم يقبر ، ولو صلب أو غرق في بحر أو أكلته الدواب أو حرق حتى صار رماداً وذريراً في الهواء ، ومحل البدن والروح جميعاً باتفاق أهل الحق بعد إعادة الروح إليه أو إلى جزء منه إن قلنا إن المعذب بعض الجسد ، ولا يمنع من ذلك كون الميت قد تفرقت أجزاؤه أو أكلته السباع أو حيتان البحر أو نحو ذلك ، ويكون للكافر والمنافق وعصاة المؤمنين ، لهذه الأمة وغيرها ، ودليل وقوعه قوله تعالى « النار يُعْرَضُونَ عليها غُدُوًّا وَعَشِيًّا » ولا يتمتع عند العقل أن يعيد الله الحياة في الجسد أو في جزء منه ويعذبه ، وكل ما لم ينعمه العقل وورد بوقوعه الشرع وجب قبوله واعتقاده ، والله يفعل ما يشاء من عقاب ونعيم ، ويصرف أبصارنا ويحجبها عن جميعه ؛ لأنه القادر على كل ممكن .

وعذاب القبر قسمان : دائم ، وهو عذاب الكفار وبعض العصاة ، ومنقطع ، وهو عذاب مَنْ خَفَّتْ جرائمهم من العصاة ؛ فإنهم يعذبون بحسبها ، ثم يرفع عنهم بدُعاء أو صدقة أو غير ذلك ، كما قاله ابن القيم ، وأصل العذاب

في كلام العرب الضرب ، ثم استعمل في كل عقوبة مؤلمة ، صمي عذاباً لأنه يمنع  
 المصائب من معاودة مثل جرمه ، ويمنع غيره من مثل فعله ، ومن عذاب القبر  
 ضمته ، وهي التقاء حافتيه ، ولو لم يكن من عذابه إلا ما خرجه ابن أبي شيبة  
 وابن ماجه عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه : سمعت رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم يقول « يُسَلِّطُ اللَّهُ عَلَى الْكَافِرِ فِي قَبْرِه نَسْعَةً وَتِسْعِينَ تَنِينًا تَنْهَشُهُ  
 وَتَلْدَغُهُ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ ، وَلَوْ أَنَّ تَنِينًا مِنْهَا تَفْخَعُ عَلَى الْأَرْضِ مَا أَتَيْتْ  
 خَضِرًا ، لَكَانَ كَافِيًا ، وَكُلٌّ مِنْ ذَلِكَ أَنَّهُ لَا يَسَالُ فِي قَبْرِه فَكَذَلِكَ لَا يَعْذِبُ  
 فِيهِ أَيْضًا .

ومما يجب الإتيان به أيضاً ( نعيمه ) أي : تنعيم الله المؤمنين في القبر ؛  
 لما ورد في ذلك من النصوص البالغة مبلغ التواتر ، ولا يختص بمؤمني هذه الأمة  
 كما أنه لا يختص بالمقبور ولا بالكافين ؛ فيكون لمن زال عقله أيضاً إذا مات  
 بالغاً ، وتعتبر الحالة التي زال عقله وهو عليها من كفر أو إيمان أو نحوهما ، ومن  
 نعيمه توسيمه وجعل قنديل فيه ، وفتح طاق فيه من الجنة ، وامتلاؤه بالريحان  
 وجعله روضة من رياض الجنة ، وكل هذا محمول على حقيقته عند العلماء ، وقوله  
 ( واجب ) أي ثابت سمماً ، خبر «سؤالنا» وما عطف عليه : أي كى واحد من  
 الثلاثة المذكورة جائر عقلاً ، واجب سمماً ؛ لأنه أمر ممكن عقلاً أخبر به  
 المصادق على ما طقت به النصوص ، وكل ما عو كذلك فهو حق يجب قبوله  
 شرعاً ، وعلى هذا أهل السنة وجمهور المعتزلة .

وشبه في الوجوب قوله ( كَبُتَّتِ الْحَشْرُ ) أي كوجوب بعث الله جميع  
 العباد وإعادتهم بعد إحيائهم بجميع أجزائهم الأصلية ، وهي التي من شأنها البقاء

من أول العمر إلى آخره ، وسوّقهم إلى محشرهم لفصل القضاء بينهم ، إذ هذا كله حق ثابت بالكتب والسنة وإجماع اللف ، مع كونه من الممكنات التي أخبر بها الشارع ، وكل ما هو كذلك فهو ثابت ، والإخبار عنه مطابق وفي القرآن « قال من يحيى العظام وهي رميم - الآية » « كما بدأنا أول خلق نعيده » لا فرق في ذلك بين من يحاسب كالمكلف ولا غيره على ما ذهب إليه المحققون ، وصحة النورى واختاره ، وذهبت طائفة إلى أنه لا يحشر إلا من يجازى . وأما السقط فإن ألقى بعد نفخ الروح فيه بعث ، وإلا كان كإثر الموات والبعث والنشور عبارة عن معنى واحد . وهو : الإخراج من القبور . مد جمع الأجزاء الأصلية وإعادة الأرواح إليها كما علمت . وأول من تنشق عنه الأرض نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ؛ فهو أول من يبعث . وأول وارد المحشر ، كما أنه أول داخل الجنة ، ومراتب الناس في المحشر متفاوتة كتفاوت مراتبهم في الأعمال ؛ فمنهم الراكب ، والماشى على رجليه ، أو وجهه ، وأنواع المحشر أربعة : اثنان في الدنيا ، أحدهما : إجلأؤه عليه السلام اليهود ، وثانيهما : سوق النار الناس قرب قيام الساعة إلى المحشر ، واثنان في الآخرة ، أحدهما : جمعهم إلى الموقف بعد إحيائهم ، والثاني صرفهم من الموقف إلى الجنة أو النار .

ولما ذكر أن إعادة الأجسام حق يجب الإيمان بها ذكر الخلاف فيما عنه إعادتها : هل هو العدم المحض أو التفرق المحض ؟ مشيراً للأول بقوله ( وَقُلْ ) أي أنها المكلف القائل ببعث المحشر ، وهو للمعاد الجسماني ، قولاً مطابقاً لاعتقاده : إنه ( يُعاد الجسم ) أي يعيده الله تعالى ( بالتحقيق ) متعلق بقل أو يعاد إعادة

فاشئة ( عَنْ عَدَمٍ ) محض ؛ فيعدم الله العالم بلا واسطة ، فيصير معدوماً بالكلية . كما أوجد كذا ، فصار موجوداً ، ثم يوجده ، هذا قول أهل الحق والمعتزلة القائلين بصحة الفناء على الأجسام ، بل بوقوعه ، وهو الصحيح ، ولذا قدمه جازماً به ، وحكى مقابله بصيغة التريض ، أعنى قوله ، وقيل ) تعاد الأجسام للحشر إعادة ناشئة ( عَنْ تَفْرِيقٍ \* مُحْضَيْنِ ) فيذهب الله تعالى العين والآثر جميعاً ، بحيث لا يبقى في الجسم جوهران فردان على الانقسام .

والجسم عند المتكلمين : هو الجوهر القابل للانقسام . أو : قام بذاته من العالم وأشار بقوله \* بالتحقيق \* إلى أن الجسم الثاني المعد هو الأول المعلوم بعينه ، لأمثله ، ولما لم يكن هذا الخلاف على إطلاقه شار إلى تقييده بقوله ( لَسْكَنَ ذَا الْخِلَافِ خُصّاً ) أى قيد بعض العلماء بإطلاقه ( بالأنبياء ) فإن الأرض لا تأكل أجسامهم ولا تبلى أبدانهم اتفاقاً ( وَمِنْ عَلَيْهِمْ ) أى وخص هنا أيضاً بالأشخاص الذين ( نُفُتَا ) أى نص الشارع على عدم أكل الأرض أجسامهم ، كالشهداء ، والمؤذنين احتسماً ، وحامل القرآن ، ومن لم يعمل خطيئة ، والعلماء العاملين ، والروح ، وعجب الذنب ، والجنة والدار وأهلها والعرش والكرسى واللوح والقلم ، والمسألة توفيقية .

ولما اختلف القائلون بإعادة الأعيان في إعادة أعراضها التي كانت قائمة بها في الدنيا أشار إليه بقوله ( وَفِي ) جواز ( إِعَادَةِ الْعَرَضِ ) القائم بالأجسام تبعاً لمحلّه ( قَوْلَانِ ) أحدهما مذهب الأكثرين ، وبنيه مال بما لا يشعري رضى الله عنه ، أنها تعاد بأشخاصها التي كانت في الدنيا قائمة بالجسم حال الحياة ولا فرق في ذلك بين الأعراض التي يطول بقاء نوعها كالبياض ، وبين غيرها

كالأصوات ، ولا بين ماهو مقدور للعبد كالضرب وغيره كالعلم والجهل ؛  
لأن نسبة الأمراض إلى قدرته تعالى كنسبة الأعيان إليها ، وقد قام الدليل على  
إعادتها ، فكذا أعراضها ، وثانيهما : امتناع إعادتها مطلقاً ؛ لأن المعاد إنما  
يعاد بمعنى ، فيلزم قيام المعنى بالمعنى ، وإلى هذا ذهب بعض أصحابنا أيضاً .

والعرض عند المتكلمين : ما يتميز تابعا في تحيزه لغيره ، وهو كقولهم :

مالا يقوم بذاته ، بل بغيره .

وأشار إلى ترجيح القول الأول بقوله ( وَرُجِّعَتْ إِعَادَةُ الْأَعْيَانِ ) أى  
ورُجِّعَ جماعة إعادة أعيان الأعراض ، والمراد بها : الأشخاص والأقنص ،  
أو مقابل الأغيار ، وكلاهما لا يلزم منه القيام بالذات المنافي للمرضية .

( وَفِي ) جواز إعادة ( الزَّمَنِ ) وهو : متجدد معلوم بقدر به متجدد غير معلوم ،  
وهو كقولهم مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم إزالة للابهام ، نحو : آتاك  
عند طلوع الشمس ( قَوْلَانِ ) أحدهما - وهو الأرجح - إعادة جميع أزمنة  
الأجسام التي مرت عليها في الدنيا تبعاً للذوات والأجسام المعادة ؛ فتعاد بأزمنتها  
وأوقاتها كما تعاد بأكوانها وهيئاتها ؛ لورود ظاهر القرآن به في قوله تعالى  
« كَلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا أُخْرَى » لأن المراد التغييرية بحسب الرمان  
وإلا فالجلود هي الأولى بأعيانها ؛ إذ هي التي عَصَتْ قِيَمَادَ تَأْلِيفِهَا إِذَا تَفَرَّقَتْ  
وأعيانها إذا عُدَّتْ ، وقد ردت الشمس بعد غروبها بدعائه صلى الله عليه وسلم .  
وثانيهما : امتناع إعادتها لاجتماع المتناقضات كالماضي والحال والاستقبال ، وإن  
أجيب عنه بأن الإعادة ليست دفعية ؛ بل على التدرج حسب ما كانت  
في الدنيا .

(والحساب) وهو لغة : العدد ، واصطلاحاً : توفيق الله عباده قبل  
الأَنْصِراف من المحشر على أعمالهم ، قولاً كانت أو فعلاً أو اعتقاداً ، مكسوبة  
أولاً ، بعد أخذ كتبها خيراً كانت أو شراً تفصيلاً لا بالوزن ، إلا من استثنى  
منهم : إما بأن يخلق الله في قلوبهم علوماً ضرورية بمقادير أعمالهم من الثواب  
والمقاب ، وإما بأن يوقفهم بين يديه ويؤتيهم كتب أعمالهم فيها سيئاتهم  
وحسناتهم ، فيقول : هذه سيئاتكم وقد تجاوزت عنها ، وهذه حسناتكم  
وقد صاعفها لكم ، وإما بأن يكلمهم في شأن أعمالهم وكيفية مالها من الثواب  
وما عليهم من العقاب ؛ فيسمعهم كلامه القديم أو صوتاً يدل عليه يخلقه سبحانه  
في أذن كل واحد من المكلفين أو في محل يقرب من أذنه بحيث لا تبلغ قوة  
ذلك الصوت مَنْعَ الغير من سماع ما كلف به ، وهذا هو الذي تشهد له  
الأحاديث الصحيحة ، وتتسع قدرته سبحانه وتعالى لحسابتهم معاً ، كما تتسع  
لإحداثهم معاً ، وكيفيته مختلفة ، فمنه : اليسير والعسير ، والسر والجهر ،  
والتوبيخ ، والفضل والعدل ، ويكون للمؤمن والكافر إنساً وجناً إلا مَنْ  
ورد الحديث باستثنائهم ، كالسبعين ألفاً ، وأفضلهم أبو بكر الصديق ، رضى  
الله عنه ؛ فلا يحاسب ؛ لما روى مرفوعاً عن عائشة رضى الله عنها : « الناس  
كلهم يحاسبون إلا أبا بكر » ، وأول مَنْ يحاسب هذه الأمة (حق) نبي  
ثابت بالكتاب والسنة والإجماع ؛ ففي القرآن « سريع الحساب » ، وفي  
السنة « حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا » وأجمع المسلمون عليه ، وهو من الأمور  
الممكنة التي أخبر بها الصادق ، وكل ما هو كذلك فهو واقع ، والإيمان  
به واجب ، وحكمته : إظهار تفاوت المراتب في الكمال وفضائح أصحاب



النقص ، زيادة في الذات والآلام ؛ ففيه رغب في الحسنات وزجر عن السيئات ( وما في ونوع حق ارتياب ) أي : مثلك ، فمن صدق به لا ينبغي أن يصدر عنه ما يصدر عن ، فيه ( فالسيئات ) وهي : ما يذم فاعله شرعاً ، والمراد التي عملها العبد حقيقة أو حكماً ، بأن طرحت عليه لظلمة الغير ونفاق حسنه ، صغيرة كانت أو كبيرة ، جزاؤها ( عنده ) تعالى ( بالمثل ) أي مقدر بمثلها سواء بسواء ، إن جازاه الله تعالى عليها ، وله أن يعفو عنها إن لم تكن كفراً ، وسميت سيئة لأن فاعلها يساء بها عند المقابلة عليها ( والحسنات ) جمع حسنة ، وهي : ما يحمّد فاعله شرعاً ، لحسن وجه صاحبها عند رؤيتها ، والمراد الحسنات المقبولة الأصلية المعمولة لهم أرقى حكمها ، لا المأخوذة في نظير ظلامتهم ( ضوّعت ) أي ضاعفها الله تعالى لهذه الأمة وكثر ثوابها إلى مثلها أو أكثر من غير انتهاء إلى حد تقف عنده ( بالفضل ) أي بفضله تعالى وكرمه ، وهو العطاء لا عن وجوب ولا عن إيجاب عليه سبحانه

ومراد الناظم : أن مما يجب اعتقاده مقابلة السيئة بمثلها إن قوبلت ، ومقابلة الحسنة بضعفها ، قال تعالى : « مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ، وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يَجْزِي إِلَّا مِثْلُهَا » وتقاربت مراتب التضميف بحسب ما يقرن بالحسنة من الإخلاص وحسن النية . واثواب : دخول المضاعفة حسنة العصاة إن كانت على وجه يتناوله القبول والرصا ، وعدم دخولها في أعمال الكفار ؛ لأنه لا يجتمع مع الكفر طاعة مقبولة ، وهو خاص بالثواب الأعلى دون الحاصل بالتضميف .

( وَبِاجْتِنَابِ ) من المكلفين ( لِلْكِبَايَرِ ) أي الذنوب العظيمة من

حيث المؤاخسة ، وعظمة من عُصى بها ، رهي كل مدعية تُشعرُ بقلة  
 اكترات مرتكبها بالدين ورقة الديانة ، والمراد من الاحتساب : ما يعم التوبة  
 منها بعد ملائمتها ، لا ما يخص عدم مقارفتها بالمرّة ، وأما اجتسابها بعد التلبس  
 به من غير توبة فلا يُغفر ) به دنوب ( صفائر ) بالنسبة لتلك الكبائر  
 من حيث هي صفائر ، كانت مقدمات للكبائر المجتنبة كالمُبتنة وآمن : نظر  
 للز ، أو لم يكن كستم بما لا يوجب حداً ، إذا اجتنب السرقة وزنا ، وغير  
 الذنب : ستره بالتوبة منه أو بالعفو ومحو أثره وأمن عاقبته

يعني أن عدم الحكم بخلاف في قطعيته وظنيته ، مع الاتفاق على رتب التكفير  
 على الاجتناب ، مذهب أئمة الكلام أي أنه لا يجب التكفير على القطع ، بل يجوز  
 وينبغي على الظن ويقوي فيه الرأى : لأننا لو قطعنا لمجتنب الكبائر بتكفير  
 صفائره ، لاجتناب لكانت له في حكم المباح الذي يقطع بأنه لا تباعة فيه ،  
 وذلك نقض لغير الشريعة ؛ فقوله تعالى « إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر  
 عنكم سيئاتكم » معناه إن شئنا ، حملاً له على قوله « إن الله لا يغفر أن يشرك به  
 ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » ، هذا هو الحق ، وذهب جماعة من الفقهاء  
 والمحدثين والمعتزلة إلى أن المكلف إذا احتجب الكبائر كفرت صفائره قطعاً ،  
 ولم يحز تعذيبه عليها ، بمعنى أنه لا يجوز أن يقع ؛ لقيام الأدلة السمعية على عدم  
 وقوعه ، كقوله تعالى « إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه - الآية » والنظم  
 ظاهر في هذا الثاني ، وهو أشهر من الأول عندم ، ومبنى القولين جواز  
 العقاب على الصغيرة وامتناعه ، والأول هو الحق ، ثم المغفرة مقيدة بمن أتى  
 بالفرائض ؛ لحديث « ما من عبد يؤدي الصلوات الخمس ويصوم رمضان

ويجتنب الكبائر السبع إلا فتحت له ثمانية أبواب الجنة يوم القيامة حتى إنها لتصفق بالحديث « وفي لفظ » الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر « هذا هو الصحيح ، وأما الكبائر فلا يكفرها إلا التوبة أو فضل الله تعالى ، وأشار بقوله ( وجا الوضوء يكفر ) الصغائر أيضاً إلى عدم انحصار تكفيرها في اجتناب الكبائر كقوله تعالى « إن الحسنات يذهبن السيئات » وفي الحديث « وأتبع السيئة الحسنة تمحها » وأراد بقوله « وجا » أي في السنة ؛ إذ فيها « من توفاً نحو وضوئي هذا ، ثم قام فركع ركعتين لا يحدث فيهما نفسه » يعني سوء « غفر له ما تقدم من ذنبه » وفي رواية « لا يتوفاً رجل مسلم فيحسن الوضوء فيصلي صلاة إلا غفر له ما بينه وبين الصلاة التي تليها » وكذا الصلوات الخمس ، وكذا رمضان ، وكذا الحج المبرور ، والكل مشروط باجتناب الكبائر كما في الصحيحين ، على معنى أنه إن كان هناك كبائر لا يكفرها إلا التوبة أو فضل الله ، لا الوضوء والصلاة ، وليس المراد أنه مع الكبائر لا يكفر شيء ، كما حرده النووي رحمه الله تعالى ، ثم المراد أن كل واحد من هذه الأمور صالح للتكفير ، فإن وجد ما يكفره من الصغائر كفره ، وإن صادف كبيرة أو كبائر رُجى أن يخفف عنه منها ، وإن لم يصادف صغيرة ولا كبيرة كتب له به حسنات ورفعت له به درجات ، وأحسن من هذا أن الذنوب كالأمراض ، والأعمال الصالحة كالأدوية ، فكما لكل نوع من أنواع الأمراض نوع من أنواع الأدوية لا ينجع فيه غيره كذلك المكفرات مع الذنوب ، وتوزيع ذلك موكول إلى علم الله تعالى ، وظواهر الأحاديث أن

هذه العبادات لا تكفرُ إلا إذا كانت مقبولة ، والمراد أنها مكفرة لا صفائر مع بقاء ثوابها كما هو مذهب أهل الحق ، لأنها يسقط ثوابها في نظيرها كما ذهب إليه المعتزلة ، ثم التكفير إنما هو للذنوب المتعلقة بحقوق الله تعالى ، لا المتعانة بحقوق الآدميين ؛ لأنها إنما يقع النظر فيها بالمقاسة مع الحسنات والسيئات .

ثم شرع في الكلام على زمن وفروع الحشر والحساب وأهواله فقال : ( والْيَوْمَ الْآخِر ) وهو يوم القيامة ، والمراد به من وقت الحشر إلى ما لا يتناهي ، أو إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ، وممي بذلك لأنه آخر الأوقات المحدودة ، ولأنه لا ليل بعده ، ولأنه آخر أيام الدنيا ( ثم هو لـ المَوْقِفِ ) أي عظماءه وما ينال الناس فيه من الشدائد والمصائب ، كطول الوقوف وإلجام المرقق الناس حتى يبلغ آذانهم ويذهب في الأرض سبعين ذراعاً وتطير الكتب بالإيمان والشمالك وازومها الأعناق والمساءلة وشهادة الألسنة والأيدى والأرجل والسمع والبصر والجلود والأرض والليل والنهار والحفظة الكرام وتنير الألوان ، والظاهر كما قال السعد أنه لا ينال شيء مما ذكر الأنبياء ولا الأولياء ولا سائر الصلحاء ؛ لقوله تعالى « تنزل عليهم الملائكة - الآية » لا يحزنهم الفزع الأكبر ، وخوف الأنبياء والملائكة خوف إعظام وإجلال ، وإن كانوا آمنين من عذاب الله عز وجل ، وقوله ( حق ) أي ثابت لا محالة ، خبر « اليوم الآخر » وما عطف عليه ؛ فيجب الإيمان به ؛ لوروده كتاباً وسنة وإجماع المسلمين عليه ، قال تعالى « يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم » إلى قوله « ولكن عذاب الله

شدد « إنا نخاف من ربنا يوماً عبوساً قطيراً » « يوماً يجعل الولدان شيباً » « لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه » « يوم تبيض وجوه وتسود وجوه » وأشار بقوله ( فخفف يا رحيم ) أهواله وعظائمه ( واسعف ) أي وأعنا عليه . إلى أنه مختلف باختلاف أحوال الناس ، فيشدد على الكفار حتى يجدوا من طوله الغاية . ويتوسط على فسقة المؤمنين ، ويخفف على الصالحين حتى يكون كصلاة ركعتين ، وكذا يجب الإيمان أيضاً بما يكون فيه من السرور والنصرة والحبور ، قال أستاذنا رحمه الله تعالى وهذا هو الذي اعتقده ، لكن لم أقف عليه مصرحاً به في كلامهم . وكذا يجب الإيمان أيضاً بما تواتر من علاماته الدالة على ثبوته إجمالاً ؛ لأنه لا يعلم عينه إلا الله

ثم شرع في الكلام على شيء من الأهوال فقال : ( وواجب ) سماع لوروده كتاباً وسنة وانقاد الإجماع عليه مع إمكانه ، وكل ما هو كذا فهو واقع ، والإيمان به واجب ( أخذ ) أي تناول جنس ( العباد ) من مكافئ الثقلين فلا يرد السبعون ألفاً أيضاً الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا الملائكة ولا الأنبياء ؛ فإنهم لا يأخذون ( السخفاً ) المراد منها الكتب التي كتبت الملائكة فيها ما فعلوه في الدنيا ، وعلى هذا قيل : توصل صحف الأيام والليالي ، وقيل : ينسخ ما في جميعها في صحيفة واحدة ، وجمع الصحف لمقابلة جمع العباد ولم يذكر المصنف رحمه الله تعالى دافع الصحف ؛ لما ورد أن الريح تطيرها من خزانة تحت العرش فلا تخطيء صحيفة عنق صاحبها ، وأن كل أحد يدعى فيه على كتابه ، وجمع بأن الملائكة تأخذها من الأعناق وتضعها في الأيدي ، والآيات والأحاديث شاهدة بسومه لجميع الأمم فيأخذون ( كما من القرآن

(نصاً) أى منصوصاً (عُرفاً) أى أحذا مماثلاً لما عرف تفصيله من نص القرآن كـ «وله تعالى «فأما من أوتى كتابه يمينه فيقول هاؤم أقرؤا كتابه إني ظننت أني مُلاق حسابه» الآية» «وأما من أوتى كتابه بشماله فيقول : يا ليتني لم أوت كتابه ، ولم أدر ما حسابه» دلت الآية بحسب أولها على أن المؤمن الطائع يأخذ كتابه يمينه ، وبحسب آخرها على أن يأخذه بشماله هو الكافر ، وأما المؤمن الفاسق فيجزم بالمردي بأنه يأخذه يمينه ، قال : وهو المشهور ، فقيل : يأخذه قبل دخوله النار ، ويكون ذلك علامة على عدم الخلود فيها ، وأول من يعطى كتابه يمينه مطلقاً عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وبعده أبو سلمة عبد الله بن عبد الأسد ، وآخره الأسود بن عبد الأسد أول من يأخذ بشماله ، وظاهر كلامهم أن القراءة حقيقية ، وقيل : مجازية ، عبر بها عن علم كل أحد بماله وما عليه ، ويقرأ كل أحد كتابه ولو كان أمياً ، وقيل : يقرأ المؤمن سيئات نفسه ، ويقرأ الناس حسناته حتى يقولوا : ما لهذا العبد سيئة ، ويقول : ما لي حسنة ، وأول سطر من صحيفة المؤمن أبيض ، وإذا قرأه أبيض وجهه ، والكافر ضد ذلك ، ومن الآخذين من لا يقرأ كتابه لاشتماله على القبائح فيذهل عما بين يديه ، ومنهم من يقرأ مكثفياً بقراءة نفسه كالأتباع في الخير ، ومنهم من يدعو أهل حاضرتهم لقراءته إعجاباً بما فيه كالرؤساء المقتدى بهم في الخير ، والجن كالإنس في جميع ما ذكر .

(ومثل هذا الوزن والميزان) أى وزن أعمال العباد ، والآلة الحسية لتي يوزن بها مثل أخذ العباد كتب أعمالهم في الوجوب السمعى وتحتم الإيمان به ، قال تعالى «والوزن يومئذ الحق» «ونضع الموازين القسط ليوم القيامة»

« فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ، ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم » والوزن لغة : معرفة كمية بأخرى على وجه مخصوص ، والجل على الحقيقة ممكن ، لكن نمسك عن تعيين نوع جوهره ، وقد بلغت أحاديثه مبلغ التواتر ، والعقل يجوز ، وكل ما هو كذلك فهو من مطالب هذا الفن ، والإيمان به واجب ، والمشهور أنه ميزان واحد لجميع الأمم ولجميع الأعمال ، فالجمع في قوله تعالى « ونضع الموازين » للتعظيم ، وقيل : يجوز أن يكون للعامل الواحد موازين يوزن بكل منها صنف من عمله ، ولا يكون في حق كل أحد ؛ لحديث « يا محمد أدخل الجنة من أمتك من لا حساب عليه من الباب الأيمن » وأخري الأنبياء عليهم السلام ، وكذا لا يكون للملائكة ؛ لأنه فرع عن الحساب وعن كتابة الأعمال ، خصوصاً على القول بأن الصحف هي التي توضع في الميزان ، ولا مانع من وزن سيئات الكفار غير الكفر ليحجزوا عليها بالعقاب ؛ فقوله تعالى « فلا تقيم لهم يوم القيامة وزناً » أي نافعاً ، وخفة الموزون وثقله على صورته في الدنيا ، ولما اختلف العلماء في الموزون ما هو أشار إليه بقوله ( فتوزن الكتب ) أي التي اشتملت على أعمال العباد بناء على أن الحسنات متميزة بكتاب والسيئات بآخر ، ويشهد له حديث البطاقة ، وإلى هذا ذهب جمهور المفسرين ( أو الأعيان ) يعني أعيان الأعمال ؛ فتصور الأعمال الصالحة بصورة حسنة نورانية ثم تطرح في كفة النور وهي اليمنى المعدة للحسنات فتثقل بفضل الله سبحانه وتعالى ، وتصور الأعمال السيئة بصورة قبيحة ظلمانية ثم تطرح في كفة الظلمة وهي الشمال المعدة للسيئات فتخف بمدد الله سبحانه ، ولا يمتنع قلب الحقائق خرقاً للعادة ، وقيل : يخلق

الله تعالى أجساماً على عدد تلك الأعمال من غير قلب لها، ومن فوائد الوزن  
أمتحان العباد بالإيمان بالغيب في الدنيا، وجعل ذلك علامة لأهل السعادة  
والشقاوة، وتعريف العباد منهم من الجزاء على الخير والشر، وإقامة  
الحجة عليهم.

( كذا الصراط ) يعني أنه كأخذ العباد الكتب وكالوزن والميزان في  
في وجوب الإيمان به سمياً، والصراط لغة: الطريق الواضح، لأنه يتلصق  
المارة، وشرعاً: جسر ممدود على متن جهنم يرد الأولون والآخرين ذاهبين  
إلى الجنة؛ لأن جهنم بين الموقف والجنة، أدق من الشعرة وأخذ من السيف  
ومذهب أهل السنة إبقاؤه على ظاهره، مع تفويض علم حقيقته إليه تعالى،  
خلافاً للمعتزلة. ودليل وجوب الإيمان به أنه من الأمور الممكنة التي ورد  
بها الكتاب، كقوله تعالى « فاستبقوا الصراط » وفي السنة « ويضرب  
الصراط بين ظهراني جهنم فأكون أنا وأمتي أول من يجوز » وافقت الكلمة  
عليه في الجملة، وكل ما هو كذلك فالإيمان به واجب، وطوله ثلاثة آلاف  
مئة: ألف صعود، وألف هبوط، وألف استواء، وجبريل في أوله، وميكائيل  
في وسطه، يسألان الناس عن عمرهم فيم أفنوه، وعن شبابهم فيم أبلوه،  
وعن علمهم ماذا عملوا به، وفي حافتيه كلايب معلقة مأمورة تأخذ من أمرت  
به، وإذا وجب الإيمان به لثبوته ( فالعباد ) أي فيجب أن يعتقد أن جميع  
المكلفين مؤمنين كانوا أولاً ( مختلف مرورهم ) عليه: أي متفاوتون في سرعة  
النجاة وعدمها، فليسوا في المرور عليه على حد سواء، فشم السبعين ألفاً  
والنبيين والصدّيقين، وخالف الخليلي في الكفار، فذهب إلى أنهم لا يمرون



عليه (فَسَلَامٌ) أى : فتسليم فريق مسلم بعمله ناج من الوقوع فى نار جهنم وإن خدشته كلاليتها وسقط وقام وجارزه بعد أعوام (ومتلف) أى : ومنهم فريق متلف بعمله واقع فى نار جهنم : إما على الدوام والتأيد كالكفار والمنافقين ، وإما إلى مدة يريدتها الله تعالى ثم ينجو كبعض عصاة المؤمنين ممن قضى الله عليه بالمذاب والنجاة والهلاك بقدر الأعمال ، فاللاجون هم أهل رجحان الأعمال الصالحة . السالمون منهم من السيئات ممن خصهم الله بسابقة الحسنى . وهم الذين يجوزون كطرف المين ، وبعدم الذين يجوزون كالبرق الخصف وبعدم الذين يجوزون كالريح العاصف ، وبعدم الذين يجوزون كالطير ، وبعدم الذين كالجواد السابق ، ثم الجواز سعيًا ومشيًا ، ومنهم من يجوز به حبوًا ، وتفاوتهم فى المرور بحسب تفاوتهم فى الإعراض عن حرمان الله إذا خطر على قلوبهم ، فمن كان منهم أسرع إعراضًا عما حرم الله كان أسرع مروراً فى ذلك اليوم ونور كل إنسان على الصراط لا يعتمد على غيره . فلا يثنى أحد فى نور أحد ، ويتسع الصراط ويدق بحسب انتشار النور وضيقه ؛ فعرض صراط كل أحد بقدر انتشار نوره ، ومن هنا كان دقيقاً فى حق قوم وعريضاً فى حق آخرين ، وهو واحد فى نفسه ، وعلى هذا يخرج ما ورد أنه مسير ذلثة آلاف سنة ، والحكمة فيه ظهور الحياة من النار ، وأن تصير الحياة أمرًا لقلوبهم بعد ، وليتحرر الكافر بفوز المؤمن بعد اشتراكهم فى القبور

(والعرش) وهو : جسم عظيم نورانى علوى محيط بجميع الاجسام .

قيل : هو أول المخوقات وجوداً عينياً ، تمسك عن القطع بتعيين حقيقته ؛ لعدم العلم بها .

(والكرسى) وهو : جسم عظيم نوراني بين يدي العرش ملتصق به فوق السماء السابعة ، تمسك عن القطع بتعيين حقيقته ؛ لعدم العلم بها ، وهو غير العرش ، خلافاً للحسن .

(ثم النلم) وهو : جسم عظيم نوراني خلقه الله تعالى ، وأمره بكتيب ما كان وما يكون إلى يوم القيامة ، تمسك عن الجزم بتعيين حقيقته  
(و) الملائكة (الكتابتون) على أعباد أعمالهم في الدنيا والكتابتون من اللوح المحفوظ ما في صحف الملائكة الموكلين بالتصرف في العالم والكتابتون من صحف الحفظة كتاباً يوضع تحت العرش

(اللوح) وهو : جسم نوراني كتب فيه القلم بإذن الله ما كان وما هو كان إلى قيام الساعة ، تمسك عن الجزم بتعيين حقيقته (كل حكم) جمع حكمة ، وهو : صواب الأمر وسداده ، أو وضع الشيء في موضعه ، أي ما خاف كال واحد منها إلا الحكمة وفائدة يعلمها الله سبحانه وتعالى ، وإن قصرت عقولنا عن الوقوف عليها ؛ لأنه تعالى يتصرف بما يشاء ، وافق الغرض أولاً (لا احتياج) أي لم يخلقها لاحتياج منه إليها في اكتنان ولا في جلوس ولا في ضبط ما يخاف نسيانه ولا في استحصال ما غاب من علمه ، تمسك إلى الله عن ذلك علواً كبيراً ؛ (وبها الإيمان) أي : واسكنها كغيرها مما ثبت بصحيح الأحاديث ، كالجبج والأنوار (يجب) التصديق بوجودها شرعاً ، حسبما علم ، تفصيلاً أو إجمالاً ، مع نفي الاحتياج إليها ، أو العبثية

(عليك أيها الإنسان) المكلف، غايته أن الإيمان بها تعبدى .

(والتارحق) أى ثابتة بالكتاب والسنة واتفاق علماء الأمة، وكل ما هو كذلك فالإيمان به واجب، وإلى هذا ذهب جمهور أهل السنة، والمراد من النار دار العذاب بجميع طبقاتها السبع التى أعلاها جهنم، وتحتها لظى، ثم الحطمة، ثم السمير، ثم سقر، ثم الجحيم، ثم الهاوية، وباب كل واحدة من داخل الأخرى على الاستواء، وبين أعلى جهنم وأسفلها خمس وسبعمئة سنة، وأحدها هواء مُحْرِق، ولا جبر لها سوى بنى آدم والأحجار المتخذة آلهة من دون الله .

وذكر ابن العربى أن هذه النار التى فى الدنيا ما أخرجها الله إلى الناس من جهنم حتى غسلت فى البحر مرتين، ولولا ذلك لم ينتفع بها من حرها، وكفى ذلك زاجراً .

وراء بقوله : (أوجدت) الآن جناً، على المعتزلة القائلين بعدم وجودها الآن، وإنما توجد يوم الجزاء، وقوله (كالجنة) تشبيهه فى الحقيقة والإيجاد فيما مضى، والجنة لغة : البستان، والمراد منها عرفاً دار الثواب بجميع أنواعها وهى هى سبع جنات متجاورة، أوسطها وأفضلها الفردوس، وهى أعلاها وفوقها عرش الرحمن، ومنها تفجر أنهار الجنة، وجنة الخلد، وجنة النعيم، وجنة عدن، ودار السلام، ودار الجلال، كما ذهب إليه ابن عباس، أو أربع، ورجحه جماعة لقوله تعالى «ولمن خاف مقام ربه جنتان» ثم قال «ومن دونهما جنتان» كما ذهب إليه الجمهور، أو واحدة والأسماء والصفات كلها جارية عليها لتحقيق معانيها كلها فيها؛ إذ يصدق على الجميع جنة عدن،

أى : إقامة ، كما أنها كلها مأوى المؤمنين ، وكذلك دار الخلد ، ودار السلام ، لأن جميعها للخلود والسلامة من كل خوف وحزن ، وجنة نعيم ؛ لأنها كلها مشحونة بأصنافه ، والدليل لنا على ثبوتها قصة آدم وحواء عليهما السلام وإسكانهما الجنة على ما جاء به القرآن والسنة ، وانعقد عليه الإجماع قبل ظهور المخاف ، ولا قائل بخلق الجنة دون النار ؛ فثبوتها ثبوتها ، والآيات صريحة في ذلك ، وقد أجمع العلماء على أن تأويلها من غير ضرورة إلحاد في الدين ، والجنة فوق السموات السبع ، ولم يصح في محل النار خبر .

( فلا تمل ) أى لا تصنع بعد جزمك بحقيتهما ، ووجودهما الآن الواجب عليك ( لجاهد ) أى أقول منكرها بالمرّة ، كالفلسفة لكفره ، أو أقول منكر وجودهما الآن كأبى هاشم وعبد العبار المعتزلين لتبديعه ( ذى جنة ) أى صاحب جنّون ؛ لأن إنكارهما وما علل به يؤدي إلى إحالة ما علم من الدين بالضرورة .

ورد بقوله ( دار خلود ) أى : إقامة مؤبدة على الجهنمية القائلين بفنائها وفناء أهلها ، لمخالفته الكتاب والسنة ، فالجنة دار خلود ( السعيد ) أى الذى مات على الإسلام وإن تقدم منه كفر ( و ) النار دار خلود ( الشقى ) الذى مات على الكفر وإن عاش طول عمره على الإيمان ؛ لقوله تعالى : « فمنهم شقى وسعيد الآية » ودخل فى الشقى الكافر الجاهل والمعاندين من بالغ فى النظر فلم يصل إلى الحق ولا يدخل فيه أطفال المشركين ، بل هم فى الجنة على الصحيح . وأما أطفال المؤمنين فى الجنة عند الجمهور . وأما أولاد الأنبياء فى الجنة إجماعاً ، ويدخل فى السعيد والشقى من كان من الجن كذلك ، وعلم من النظم أن عصاة

المؤمنين لا يخلدون في النار إن دخلوها ؛ لأنهم سعداء ، فدار خلودهم الجنة ، وفهم من دوام عذاب المخلدين أن غيرهم لا يدوم عذابه مدة بقائه ، كعصاة الموحدين أهل الطبقة العليا ، بل يموتون بعد الدخول لحظة ، ثم يعلم الله مقدارها فلا يحيون حتى يخرجوا منها ؛ فداخل النار ( معذب ) فيها بنوع من أنواع عذابها ، أو بأنواع متعددة منه مدة بقائه فيها ، وداخل الجنة ( منعم ) فيها نوع من أنواع نعيمها ، أو بأنواع متعددة منه مدة إقامته بها بعد دخوله ( مهما بقي ) أي كل من الفريقين في إحدى الدارين .

ولما نفى المنزلة الحوض أشار إلى الرد عليهم بوجوب الإيمان به ، وقال ( إيانا ) أي تصديقنا معاشر المكلفين ( بحوض خير الرسل ) أي بالحوض الذي يُعطاه في الآخرة أفضل المرسلين ، وهو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ( حتم ) أي واجب ؛ فيثاب عليه من صدق به ؛ ويبدع ويفسق جاحده ، وهو : جسم مخصوص كبير متسع الجوانب ، ترده هذه الأمة ، من شرب منه لا يظلم أبداً .

وأشار إلى أن وجوب الإيمان به بمعنى بقوله : ( كما قد جاءنا ) أي للنص الذي ورد إلينا ( في النقل ) ففى الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما : « حوضى مسيرة شهر ، وزواياه سواء ، ماؤه أبيض من اللبن ، وريحه أطيب من المسك ، وكيزانه أكثر من نجوم السماء ، من شرب منه فلا يظلم أبداً » وما ورد من تحديده بجهات مختلفة إما بحسب من حضره صلى الله عليه وسلم ممن يعرف تلك الجهة ، فخطب كل قوم بالجهة التي يعرفونها ، أو أنه أخبر أولاً بالمسافة اليسيرة ، ثم أعلم بالمسافة الطويلة ،

فأخبر بها ، كأن الله سبحانه تفضل عليه باتساعه شيئاً فشيئاً ؛ فيكون الاعتماد على ما يدل على أطولها مسافة ، كما أشار إليه النووي رحمه الله تعالى ، وفيما أوحى الله إلى عيسى عليه الصلاة والسلام من صفة نبينا صلى الله عليه وسلم « له حوض أبعد من مكة إلى مطلع الشمس ، فيه آنية مثل عدد نجوم السماء ، وله لون كل شراب الجنة وطعم كل ثمار الجنة » ، وظواهر الأحاديث أنه بجانب الجنة كما قاله ابن حجر ، والواجب اعتقاد ثبوته ، وجعل تقدمه على الصراط أو تأخره عنه لا يضر بالاعتقاد ( ينال شرباً منه ) أي يتعاطى الشرب من ذلك الحوض لدفع العطش أو للتلذذ أو لتعجيل المسرة ( أقوام وفوا ) الله تعالى ( بعهدهم ) وهو الميثاق الذي كان أخذه عليهم في الإيمان به ، وباليوم الآخر ، وباتباع دينه وشرائعه وتصديق كتبه ورسله ، حين أخرجهم من ظهر آدم ، عليه السلام ، وشهدهم على أنفسهم ، فأتوا على ذلك لم ينبروا ولم يبدلوا ، وهذا الوصف وإن شمل جميع مؤمنى الأمم السابقة لكنه خلاف ظواهر الأحاديث أنه لا يرده إلا مؤمنو هذه الأمة ؛ لأن كل أمة إن تارد حوض نبيا ، وتخصيص حوض نبينا صلى الله عليه وسلم بالذكر لوروده بالأحاديث البالغة مبلغ التواتر بخلاف غيره لوروده بالآحاد ( وقال يُذَادُ ) أي : يُطْرَدُ عنه ، فلا يشرب منه ( مَنْ طَغَوْا ) أي : أقوام غيروا وبدلوا عهدهم الذي أخذه الله عليهم ، وهو الإسلام الذي ألزمهم اتباعه ، ولم يقبل ممن بلفه ديناً غيره ، كما وردت بذلك الآثار الصحيحة والحسنة البالغ مجموعها مبلغ التواتر المعنوي ، وكل ما هو كذلك فالإيمان به واجب ، فالارتداد من المطرودين ، ومن أحدث في الدين ما لا يرصاه الله تعالى ، ومن خالف جمعة المسلمين ، كالخوارج ، والروافض ، والمعتزلة على اختلاف فرقهم . لأنهم مبدلون

بل هم أشد طرداً من غيرهم، والظلمة الجارون، والمعلمين بالكبار المستخف بالمعاصي، وأهل الزيغ والبدع، لكن المبدل بالارتداد مغلد في النار، والمبدل بالإنصاف في المشيئة، والله أعلم

ثم شرع في نوع آخر من السعيات وردت به الآثار، وانعقد عليه الإجماع قبل ظهور المبتدعة، فقل (واجب) صمماً عندنا أهل الحق (شفاعة المشفع) بفتح الفاء: الذي تقبل شفاعته، ورفع إبهامه بإبدال (محمد) صلى الله عليه وسلم منه، والشفاعة لغة: الوسيلة والطلب، وعرفاً: سؤال الخير للغير، وفي كلامه رحمه الله تعالى إشارة إلى واجبات ثلاثة يمين اعتقادها على كل مكف؛ فالأول: كونه صلى الله عليه وسلم شافعاً، والثاني: كونه صلى الله عليه وسلم مشفعاً: أي مقبول الشفاعة، والثالث: كونه صلى الله عليه وسلم (مقدماً) على غيره من جميع الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين؛ فيتعين اعتقاد أنه صلى الله عليه وسلم وإن كان له شفاعات إلا أن أعظمها شفاعته صلى الله عليه وسلم المختصة به؛ للإحاطة من طول الموقف، وهي: أول المقام المحمود، ثانيها: في إدخال قوم الجنة بنير حساب، وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم فيما قاله النووي، ثلثها: فيمن استحق دخول النار أن لا يدخلها، وتردد النووي في اختصاصها به صلى الله عليه وسلم، رابعها: في إخراج الموحدين من النار، وبشاركة هذه الأنبياء والملائكة والمؤمنون. وفصل القاضي عياض، فقال: إن كانت هذه الشفاعة لإخراج من في قلبه مثقال ذرة من إيمان اختصت به صلى الله عليه وسلم، ولا يشاركه غيره. وإلا شاركه غيره فيها، خامسها: في زيادة الدرجات في الجنة لأهلها، وجوز النووي

اختصاصها به صلى الله عليه وسلم ، سادسها : في جماعة من صلحاء أمته ليتجاوز عنهم في تقصيرهم في لطاعات ، سابعها : فيمن خلد في النار من الكفار أن يخفف عنهم العذاب في أوقات مخصوصة كأبي طاب وأبي لهب ، ثامنها : في أطفال المشركين أن لا يعذبوا ، ذكره جلال الدين السيوطي ، وغيره .

وقد صد بقوله ( لا تمنع ) أي لا تعتقد امتناع شفاعته صلى الله عليه وسلم في أهل الكبار وغيرهم ، لا قبل دخولهم النار ولا بعده ، الرد على المعتزلة ومن وافقهم ، وحديث « لا تنال شفاعة أهل الكبار من أمتي » موضوع باتفاق ، وبتقدير صحته هو محمول على من ارتد منهم ( وغيره ) أي ويجب أن يعتقد أن غيره صلى الله عليه وسلم ( من ثم تنفي الأخيار ) كالأنبياء والمرسلين والملائكة والصحابة والشهداء والأولياء ( يشفع ) على قدر مقامه عند الله سبحانه وتعالى في أبواب الكبار ( كما ) أي للحديث الذي ( قد جاء في الأخبار ) الدالة على ذلك مما أجمع عليه أهل السنة ، ودخل في الغير الشافع الله سبحانه وتعالى ؛ فإنه يشفع فيمن قال لا إله إلا الله محمد رسول الله ولم يعمل خيراً قط ، والملائكة أيضاً ؛ لقوله تعالى : « ولا يشفعون إلا لمن ارتضى » فيشفعون فيمن كان على مكارم الأخلاق من عصاة بني آدم ، ولا يشفع أحد ممن ذكرنا إلا بعد انتهاء مدة المؤاخضة ، والشفاعة وإن كانت واجبة شرعاً إلا أن لها دليلاً عقلياً أشار إليه بقوله ( إذ جاز ) الواقع علة لقوله « لا تمنع » ، يعني : لا تمنع الشفاعة شرعاً ؛ لما ورد من إثباتها ، ولا عقلاً ؛ لأنه يحوز عقلاً



وصحماً عليه تعالى تفضلاً وإحساناً (غفران غير الكفر) من الذنوب بلا توبة ولا شفاعة، فبالشفاعة أولى؛ لأنها ليست مستحيلة، بل من مجوزات الله تعالى، وكل ما هو كذلك فهو واجب القبول، ممتنع الرد شرعاً.

وبيان جوازها أن العقل يجوز على الله تعالى أن يعفو عن الصغار مطلقاً، وعن الكبار بعد التوبة قطعاً، وبدونها إن شاء، ولا يعفو عن الكفر قطعاً؛ لدليل السمع، وإن جاز عقلاً على الأصح، هذا ما اتفقت عليه الأمة، ونطق به الكتاب والسنة.

احتج أصحابنا على جواز العفو بأمر العقاب حقه تعالى، فيحسن إسقاطه، مع أن فيه نقماً للعبد من غير ضرر لأحد، وفي القرآن: «وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات» «إن الله يغفر الذنوب جميعاً» «إن الله لا يغفر أن يُشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء» والمراد بغفرائها والعفو عنها: ترك عقوبة صاحبها والستر عليه بعد المؤاخظة.

والحكمة في غفران المعاصي دون الكفر: أنها لا تنفك عن خوف عقاب ورجاء عفو ورحمة، وغير ذلك، بخلاف الكفر، ولأنها لوقت الهوى والشهوة فقط، بخلاف الكفر، فإنه مذهب يمتد للأبد، وحرمة لا تحتمل الارتفاع أصلاً؛ فكذلك عقوبته، بخلاف المعصية.

ثم فرع على ما ذكر قوله: (فلا تُكفر مؤمناً بالوزر) أي: أن مذهب أهل الحق عدم تكفير أحد من أهل القبلة بارتكاب ذنب ليس من المكفرات ما لم يكن مستعلاً له، صغيراً كان ذلك الذنب أو كبيراً،

حالماً كان مرتكباً أو جاهلاً ، وسواء كان من أهل البدع والأهواء أولاً .  
وقولنا « ليس من المكفرات » احتراز عما هو منها ، كإنكار علمه  
تعالى بالجزئيات ؛ لأن القائل به كافر قطعاً ، ولو كان من أهل القبلة ، وخالف  
الخوارج فكفروا مرتكب الذنوب ولو صفائراً ، وأخرج المعتزلة صاحب  
الكبيرة من الإيمان وإن لم تُدْخِلْهُ الكفر إلا بالاستحلال .

( وَمَنْ يَمُتْ وَلَمْ يَنْبُ ) إلى الله تعالى ( من ذنبه ) هذه المسألة ترجعها  
بعضهم بمسألة وعيب بدع الفساق ، وترجعها بعضهم بمسألة عقوبة العصاة ،  
وبعضهم ترجعها بمسألة انقطاع لعذب عن أهل الكبار .

وصابطها : أن يرتكب المؤمن كبيره غير مكفرة بالاستحلال ، ويموت  
بلا توبة ( فأمره مفوض لربه ) أى : فذهب أهل الحق إلى أنه لا يُقْطَعُ له بغير  
ولا عقاب ، بل هو في مشيئة الله سبحانه وتعالى ، وعلى تقدير وقوع العقاب  
عدلاً منه سبحانه وتعالى يُقْطَعُ له بعدم الخلود في النار ، كما أشار إليه المصنف  
بقوله : « لآتى » ثم الخلود محتجب ، بل يخرج منها ، وإعنا لم يقطع له بالعفو لثلاث  
تكون الذنوب في حكم المباحة ، ولا بالعقوبة لما سبق من أنه تعالى يجوز عايه  
أن يغفر ما عدا الكفر .

تمسك أصحابنا بما عهده الآيات والأحاديث الدالة على أن المؤمنين يدخلون  
الجنة ألبتة ، كقوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره » ، وقوله عليه  
الصلاة والسلام : « من قال لا إله إلا الله دخل الجنة » وليس ذلك قبل دخول  
النار ؛ فتعين أن يكون بعده ، وهى مسألة انقطاع العذاب ، أو بدونه وهى  
مسألة العفو التام .

( وواجب تعذيب بعض ) أى اعتقاد أن يعذب الله تعالى بعضاً من عباده هذه الأمة غير معين ( ارتكب كبيرة ) أى فعلاً أو تركاً عمداً من غير تأويل يُعذر به شرهاً ومات بلا توبة منه واجب : أى ثابت وواقع سمعاً وإجماعاً ، وقولنا « غير معين » لأن الممين يجوز المغفرة عنه مطلقاً أو توفيقه للتوبة ، وخرج بقولنا « من غير تأويل يعذر به » الصغيرة لغفرانها باجتناب الكبائر وجواز المغفرة عنها وإن لم يحتب الكبائر ، ودخل في البعض الكافر بناء على أن المراد أمة الدعوة ؛ لأنهم مكلفون بفروع الشريعة ، فلا بد من نفوذ الوعيد في طائفة من العصاة ؛ لأنه تعالى توعدهم ، وكلامه صدق ، والظاهر أن المراد طائفة من كل صنف منهم ؛ لأن الله تعالى توعد كل صنف على حدته ، وما سوى تلك الطائفة فحكمه أنه في المشيئة عند أهل السنة . وهكذا في كل صنف من العصاة بصنف من الكبائر كالزناة والنصاب وقتلة الأنفس لا بد من نفوذ الوعيد في طائفة منهم أقلها واحد ( ثم ) من أراد الله تعذيبه من عصاة المؤمنين لا تقول بخلوده في النار ، بل ( الخلود مُجْتَنَبٌ ) أى اعتقاده ؛ فلا تأخذ به ، لمثل قوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره » والإيمان عمل خير لا معاصي ؛ فلا بد أن يرى المؤمن جزاءه ، ولا جاز أن يراه قبل دخول النار ثم يدلهما ؛ لقوله « وما هم منها بمخرجين » فتعين أنه بعد الخروج منها إن قُدِّرَ له دخولها ، أو بعد المغفرة إن لم يقدر ذلك ، وخروجه من النار ليس بطريق الوجوب عليه تعالى ، بل يقتضى ما سبق من الوعد ، كقوله تعالى « فمن زُحْزِحَ عن النار وأُدْخِلَ الجنة فقد فاز » وقد علم من قول المصنف رحمه الله تعالى آتياً « قالسيأت عنده بالمثل » إلى هنا بطلان مذهب المعتزلة القائلين

الاعتقاد بعدم  
الخلود

بأحباط السيئات الحسنات ، كما علم منه أيضاً أن المكلف إما كافر فهو مخلد في النار ، ويختص المنافق بالدرك الأسفل منها ، وإما مؤمن لم يذنب قط كالأنبياء ، فهو مخلد في الجنة إجماعاً ، وإما مؤمن مذنّب ناب من جريمته فهو في الجنة قطعاً وظناً ، وإما مؤمن مذنّب لم يذنب ، والذنب صغيرة فهو في المشيئة ، وإما مؤمن مذنّب لم يذنب ، والذنب كبيرة من الكبائر ، فهو محل النزاع ، والصواب أن حكم الفاسق من المؤمنين الخلود في الجنة : إما أن يدعى بموجب العفو أو شهادة ، وإما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب ، والله سبحانه وتعالى أعلم

( وصف شهيد الحرب ) أي اعتقد وجوباً اتصاف هيكل شهيد الحرب ( بالحياة ) الكلمة : اقوله تعالى : « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أوتنا ؛ بل أحياء » وحياتهم حقيقة لظاهر الآية : وأنهم يرزقون مما يشتهون كما ترزق الأحياء بالأكل والشرب واللباس وغيرها ؛ قال الجزولي : وحياتهم غير مكيفة ولا معقولة للبشر ؛ يجب الإيمان بها على ما جاء به ظاهر الشرع ؛ ويجب الكف عن الخوض في كيفيتها ؛ إذ لا طريق للعلم بها إلا من الخبر ؛ ولم يرد فيها شيء يبين المراد ؛ والحياة : كيفية يلزمها الحس والحركة الإرادية ؛ أو يصح لمن قامت به العلم ، وقوانا « اتصاف هيكل » على ظاهر النظم من اتصاف الذات والروح جميعاً ، والمراد بشهيد الحرب المؤمن المقتول في حرب الكفار بسبب من أسباب القتال لإعلاء كلمة الله تعالى بدون مقارنة سبب مؤنم ؛ ومثله كل مقتول على الحق كالمجروح في قتال البغاة وقطاع الطريق وإقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؛ وأما المقتول في حرب الكفار لإعلاء

كلمة الله تعالى اكن مع مقارنة سبب مؤتم كمن غل في الغنمة أو تحض  
 القصد للغنمة فله حكم شهداء الدنيا ، لا ثوابهم الكامل ، وأما المبطلون والمطمعون  
 ونحوهما من شهداء الآخرة فقط فإنه وإن كانت كالأول في الثواب لكنه  
 دوره في الحياة والرزق وأحكام الدنيا ، فإنه يفصل ويصل عليه ؛ فظهر أن  
 الشهداء ثلاثة : شهيد دنيا وآخر ، وشهيد دنيا فقط ، وشهيد آخرة فقط ،  
 وهذا لما خرج بقول الناظم « وصف شهيد الحرب بالحياة » بعد شموله للأولين ،  
 وإرادة الغنمة أو الوقوع في النقص لا ينافي حصول الشهادة ، وسمى شهيداً  
 لأنه حي وروحه شهدت دار السلام أي دعاتها ، بخلاف غيره فإنه لا يشهدا  
 إلا يوم القيامة ، ولأن الله وملائكته يشهدون له بالجنة ( ورزقه ) أي وصف  
 الشهيد أيضاً برزق الله إياه ( من مشتهى ) أي محبوب نعيم ( الجنات ) جمع  
 جنة ، وتقدم معناها لغة وشرعاً ، وما ورد من أن أرواحهم في أجواف أو في  
 حواصل طير معناه أنها تركب تلك الطير ، أو تكون أجواها لها كالهوادج  
 الشفافة الواسعة ، أو أنها كالطير في سرعة قطع المسافة البعيدة ، لا أن أرواحهم  
 لها أجنحة ، أو أنها تعمر أجساماً آخر ، فتدبرها ، لتلايلزم التناسخ .

ولما جرى ذكر الرزق في هذه المسألة أتبعها بالكلام عليه فقال :  
 ( والرزق عند القوم ) يعني أهل السنة ( ما به انتفع ) أي ماساقه الله تعالى إلى  
 الحيوان فانتفع به بالفعل ؛ فدخل رزق الإنسان والدواب وغيرها ، وشمل  
 المأكول وغيره مما ينتفع به ، وخرج ما لم ينتفع به وإن كان السوق للانتفاع  
 لأنه يقال في عرف الشرع فيمن ملك شيئاً وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع  
 به : إن ذلك ليس رزقاً له ، وبهذا ظهر قول أكابر أهل السنة إن كل أحد

يستوفي رزقه ، وإنه لا يأكل أحد رزق غيره ، ولا يأكل غيره رزقه ، وقصد  
الرّد على المعتزلة المشار إليه بقوله (وقيل لا) أي : وقال جماعة من المعتزلة  
فبحم الله تعالى : لا يصح اعتبار الانتفاع في الرزق ولا الخلو عن اعتبار المملوكة  
(بل) لا بد من اعتبارها ، فهو (ما ملك) أي المملوك مطلقاً ، انتفع به أولاً  
(وما اتبع) هذا القول : أي لم يؤول عليه ثمتنا ؛ انفساره طرداً وعكساً ، أما  
فساد طرده فلدخول ملك الله تعالى فيه ، ولا يسمي رزقاً اتفاقاً ، وإلا لكان  
سبحانه وتعالى مرزوقاً ، وأما فساد عكسه فأن خروج رزق الدواب والعبيد  
والإماء عند بعض الأئمة ، مع ما يتصور عليه أن يأكل الإنسان رزق غيره ، وأن  
يأكل غيره رزقه ، ثم فرع على مذهب أهل السنة قوله (فيرزق الله الحلال) يعني  
لهـ بـب اعتماد القول الأول ـ وهو أن الرزق ما ساقه الله إلى الحيوان فانتفع بهـ  
يجب أن يعتقد أن الله سبحانه وتعالى يرزق الحلال ، وهو ما نص الله سبحانه  
وتعالى أو رسوله أو أجمع المسلمون على إباحة تناوله لغير ضرورة ؛ ليخرج  
إساعة الفصة بالحجر وإباحة الميتة المضطر ، أو اقتضى القياس الجلي إباحة تناوله  
بمينه أو جنسه بأن لم يتبين أنه حرام ، ونبه بقوله (فاعلموا) على أنه تعالى يرزق  
كل واحد من الأقسام الثلاثة اجتماعاً وانفراداً ؛ فحقه أن يتأخر عن قوله (ويرزق  
المكروه) وهو ما نهي الله أو رسوله عنه نهياً غير أكيد ، سواء كان بدلالة  
المطابقة أولاً (والحرماً) أي ويرزق الله المحرم ، وهو ما نص الله أو رسوله أو  
أجمع المسلمون على امتناع تناوله بمينه أو جنسه أو اقتضى القياس الجلي ذلك  
أو ورد فيه حد أو تمزير أو وعيد شديد غير مؤول ، سواء كان تحريمه لمفسدة  
أو مفسدة خفية كالربا ، أو لمفسدة ومفسدة واضحة كالسم والحمر ، ورد

بهذا على المعتزلة النافين كون الحرام رزقاً ، بناء على التحسين والتقبيح  
المقليين

ثم ذكر مسألة من التصوف الآتي بعضُ تصاريفه عند قول الناظم  
« وكن كما كان خيار الخلق » لتعلقها بمبحث الرزق لأن منه ما يحصل بلا  
كسب ومنه ما يحصل بمباشرة الأسباب اختياراً فقال : ( في الاكتساب )  
أى فى أفضليته ، وهو : مباشرة الأسباب بالاختيار كالسفر للأرباح وتعالى  
الدواء لتحصيل الصحة أو حفظها ونحو ذلك ( و ) فى أفضلية ( التوكل ) من  
العبد ، وهو : الاعتماد عليه تعالى وقطع النظر عن الأسباب مع تهيئها ، ويقال  
هو ترك السعي فيما لا تسعهُ قدرة البشر ( اختلف ) فرجع قوم الأول ؛ لما فيه  
من كَفِّ النفس عن التطلع إلى ما فى أيدي الناس ومنعها من الخضوع لهم  
واتذلل بين أيديهم ، مع حيازة منصب التوسعة على عبداً لله سبحانه وتعالى  
ومواساة المحتاجين وصلة الأرحام بتوفيق الله تعالى . ورجع قوم الثانى ؛ لما فيه  
من ترك كل ما يشغل عن الله تعالى ، وحيازة مقام السلامة من فتنة المال  
أو المحاسبة عليه ، والاتصاف بالرغبة إلى الله تعالى والوثوق بما عنده ، ولما لم  
يكن هذا الإصلاق مرضياً أشار إليه بقوله ( والراجع التفصيل ) أى : القول  
المختار عند القوم : أنهما مختلفان باختلاف أحوال الناس ، فمن يكون  
فى توكله لا يسخط عند ضيق معيشته ولا يتطلع لسؤال أحد ولا تتعلق به  
ثققة لازمة لمن لا يرضى بحاله فالتوكل فى حقه أرجح ؛ لما فيه من مجاهدة  
النفس على ترك شهواتها ولذاتها والصبر على شدتها ، ومن يكون فى توكله على  
خلاف ذلك فالأكتساب فى حقه أرجح ؛ حذراً من التسخط وعدم الصبر ،

بل ربما وجب التكتُّبُ في حقه ، وهذا التفصيل (حسبما عرف) من كتب  
القوم ، كالإحياء للغزالي ، والرسالة للقشيري .

ولكن هذا التفصيل لا يمتشى إلا على أحد طريق العلماء : أن الأكتساب  
ينافي التوكل .

وأما على الطريق الثاني الراجع عند الجمهور فلا : لأنهم عرفوا التوكل  
بأنه : الثقة بالله تعالى ، والإيقان بأن قضاءه نافذ ، واتباع سنة نبيه صلى الله  
عليه وسلم في السَّعى فيما لا بد منه ، سيما المطعم والمشرب ، والتحرز من المدو  
كما فعله الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

ثم شرع في مسائل ينفع علمها ، ولا يضر جهلها في العقيدة لدعاء الحاجة  
إليها ، فقال : ( وعندنا ) مباشر أهل الحق من الأشاعرة ( الشيء هو الوجود )  
أي اسم الوجود الكائن الثابت ، يعني أن معنى « الشيء » ومدلوله هو  
معنى الوجود ومدلوله ؛ فهما متساويان صدقاً ؛ فكل شيء موجود ، وكل  
موجود شيء ، والممدوم مطلقاً - ممكنًا كان أو محتتمًا - ليس بشيء ، ولا ثابت  
في الخارج ؛ لأن الوجود نفس الحقيقة ، فرَفُّهُ رَفُّهُ ، ولا واسطة بين  
الوجود والممدوم ، وهذا الحكم ثابت عندنا بالضرورة ؛ فإنها قاصية بذلك ؛  
إذ لا يُنْقَلُ من الثبوت إلا الوجود خارجاً أو ذهنياً ، ولا من المدم إلا نقي  
الوجود كذلك ( وثابت في الخارج ) خبر قوله ( الوجود ) الواقع مبتدأ ،  
يعني : أنا قطع ونتحقق أن حقيقة كل موجود ثابتة ومتحققة في  
الخارج ونفس الأمر ، واجبة كانت أو ممكنة ، من غير نظر إلى اعتبار  
المعتبر ولا فَرَضِ الفارض ، فما نعتقده حقائق الأشياء ، ونُسَمِّيهِ بالأسماء



من الإنسان والفرس والسماء والأرض أمور موجودة في نفس الأمر ،  
وقصدُ الردُّ على فريقِ السوفسطائية الثلاثة :

العنادية : الذين ينكرون حقائق الأشياء ، ويؤمنون أنها أوهام وخيالات ،  
جزموا بأنه لا موجود أصلاً

والعندية : الذين ينكرون ثبوت حقائق الأشياء في نفسها ، وتقرُّرها  
على ما تُشاهد عليه ، زعموا أنها تابعة للعند والاعتقاد .

واللاأدرية : الذين ينكرون العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ، زعموا أنهم  
لا درية لهم بحقيقة من الحقائق ، وهم قوم كفار .

(وجود شيء عينه) أي : أن وجود كل شيء من الموجودات عين حقيقته  
وليس زائداً على ماهية ، بمعنى أنه ليس في الخارج والمحسوس إلا الذات  
المتصفة بالوجود ، من غير أن يتحقق فيه ذات مبرومة للوجود لها فيه تحقق ،  
ولما رُضها ، تسمى بالوجود وجود آخر ، كوجود الذات المتصفة بالحرارة  
وعارضها الذي هو الحرارة القائمة بها ، هذا ما عليه الأشاعرة ، وعليه فالمعدوم  
ليس في الخارج بشيء ، ولا ذات ، ولا ثابت : أي لا حقيقة له في الخارج ، وإنما  
يتحقق وجوده فيه .

نمذكّر مسألة أخرى مما ينفع علمه ولا يضر جهله ، وهي : إثبات الجوهر  
الفرد وحدوثه ، فقال . ( والجوهر الفرد ) هذه عبارة المتقدمين ، وعبر  
المتأخرون بدلها بالجزء الذي لا يتجزأ .

**الجوهر** : والجوهر : ما يشغل الحيز ، وهو عند المتكلمين : الموجود المتحيز بالذات  
أعني ما يتحيز غير تابع في تحيزه لغيره ؛ فخرج الواجب الوجود لا تنفاه التحيز  
عنه ، وخرج العَرَض لتبعيته في التحيز لعله ، والمراد من وصفه بالفرد أن

لا يقبل الانقسام أصلاً ، لا قطعاً ولا كسراً ولا وهماً ولا فرضاً ، وقوله :  
 ( حادث ) خبر الجوهر الواقع مبتدأ : أى ثابت مسبق وجوده بالعدم لما  
 تقدم من أدلة حدوث العالم وكل جزء من أجزائه التى منها الجوهر الفرد ،  
 ولا معنى للحادث إلا ما كان مسوقاً بالعدم : أى لم يكن : ثم كان ( وعندنا  
 لا ينكر ) ثبوته وتقرره فى الوجود ؛ فجميع الأجسام تركبت منه مع تنهاى  
 أحاده فيها ، خلافاً لحكماء الفلاسفة .

ولما اختلف الناس فى انقسام الذنوب إلى صفائر وكبار أشار إلى ذلك  
 مبيناً مختار أهل السنة بقوله ( ثم الذنوب ) من حيث هى ، والذنب : ما عصى  
 الله تعالى به ، أو ما يذم مرتكبه شرعاً ، وبرادفه المعصية والخطيئة والسيئة  
 والجريمة والمنهى عنه والمذموم شرعاً ، وقوله ( عندنا ) أهل السنة ظرف قدم  
 على عامله وهو ( قسمان ) لإفادة الحصر ؛ فيخرج به المرجئة حيث ذهبوا إلى  
 أنها كلها صفائر ولا تضر مرتكبها ما دام على الإسلام ، والخوارج حيث  
 ذهبوا إلى أن كل ذنب كبيرة نظر العظمة من عصى به ، وكل كبيرة كفر ،  
 كما يخرج به من ذهب إلى أنها كلها كبار ، ولكن لا يكفر مرتكبها إلا بما  
 هو كفر منها ، وأبدل من « قسمان » للتفصيل ( صغيرة ) و ( كبيرة ) فحذف  
 العاطف ، وايسست الكبيرة منحصرة فى عدد مذكور ، وهى - كما قال ابن  
 الصلاح - : كل ذنب كبير وعظم عظماً يصح معه أن يطلق عليه اسم  
 الكبير ، أو وصف بكونه عظيماً على الإطلاق ، ولها أمارات : منها إيجاب  
 الحد ، ومنها الإيعاد عليها بالمذاب بالنار ونحوها ، كان ذلك فى الكتاب  
 أو السنة ، ومنها وصف فاعلها بالفسق نصاً ، ومنها الأمن كلن الله السارق ،

وأكبرها الكفر بالله ، ثم انقضى العدد ، قلت : في كلام الحافظ السيوطي رحمه الله تعالى مانصه : لا أعلم شيئاً من الكبائر قال أحد من أهل السنة بتكفير مرتكبه إلا الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن الشيخ أبا محمد الجويني من أصحابنا وهو والد إمام الحرمين قال : إن من تعدد الكذب عليه صلى الله عليه وسلم بكفر كفرأ يخرج من الملة . وتبعه على ذلك طائفة منهم الإمام ناصر الدين ابن المنير من أئمة المالكية ، وهذا يدل على أنه أكبر الكبائر ، لأنه لا شيء من الكبائر يقتضي الكفر عند أحد من أهل السنة ، انتهى .

وكل ما خرج عن حد الكبيرة وصا بطها فهو صغيرة ، ولا تنحصر أفرادها ، وقد تنقلب الصغيرة كبيرة بالإصرار عليها والتهاون والفرح والافتخار بها ، وصدورها من عالم يقتضى به فيها (ثلاثي) أي وإذا علمت انقسام الذنوب إلى صفائر وكبائر فاعلم أن الكبائر الشاملة للكفر (منه المتأب واجب) عيناً (في الحال) أي : في حال التلبس بالمعصية فوراً ، وقضية كلام النووي أن الوجوب على الفور متفق عليه ، بل يجمع عليه ، وقوله «منه» أي من جميعه أو بعضه ، بناء على صحة التوبة عن بعض المعاصي مع الإصرار على البعض ، ولو كان كبيراً ، للاجماع على أن الكافر إذا أسلم وتاب عن كفره مع استدامته على بعض المعاصي صحت توبته وإسلامه ولم يعاقب إلا عقوبة تلك المعصية خلافاً لأبي هاشم ، والمراد بالمتاب التوبة لشرعية لأنها عند الإطلاق لا تنصرف إلا لها ، وهي ما تستجمع ثلاثة أركان : الإقلاع عن المعصية ، والندم على فعلها ، وهو ركنها الأعظم ، والعزم على أن لا يعود إلى مثلها أبداً عزمًا جازماً ،

فإذا حصلت هذه الشروط صحت التوبة ولو من المعاصي كلها إجمالاً، ولو علمها تفصيلاً، وإن قُيدَ أحدها لم تصح، وهذا إذا كانت المعصية بين العبد وبين الله تعالى لا تتعلق بحق آدمي، أما المتعلقة بالآدمي فلها شرط رابع، وهو ردُّ الذُّلَّة إلى صاحبها أو تحصيل البراءة منه. ولا خلاف في وجوبها عيناً، إنما النزاع في دليل الوجوب؛ فعندنا هو السمع كقوله تبارك وتعالى «وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون» وعند المعتزلة العقل، وليس في كلام المصنف ما يفيد نوب عفران الكبائر على التوبة؛ فقد تغفر بالفضل المحض، وقد يخفف منها باطاعات، وفي حديث أنس رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إذا تاب العبد أنسى الله الحفظَةَ ذنوبه» خريجه ابن عساكر.

ولما ذهب المعتزلة إلى أن من شروط صحة توبة أن لا يعاود الذنب بعد التوبة، فإن عاوده انتقضت توبته وعادت ذنوبه ردَّ عليهم بقوله (ولا انتقاض) لتوبة التائب الشرعية (إنَّ يَمُدَّ للحال) أي: إن رجع للحالة الأولى التي كان عليها من التلبس بالذنوب، ولا تعود ذنوبه التي تاب منها عليه، بل عودُه ونقضه معصيةً أخرى، يجب عليه أن يحدد منها توبةً أخرى، كما أشار إليه بقوله (لكن يحدد توبةً لما اقترف) أي للذنب الذي ارتكبه ثانياً، (وإنَّ) طريق (القبول) للتوبة وكيفية (رأيهم) يعني العلماء (قد اختلف) فقال أهل الحق من أهل السنة: لا يجب على الله عقلاً قبول توبة التائب، بل لا يجب عليه تعالى شيء مطلقاً، وهل يجب قبولها سمعاً ووعداً؟ فقال

إمام الحرمين والقاضي : نعم ، لكن بدليل ظني ؛ إذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التأويل ، وقال إمامنا أبو الحسن الأشعري : بل بدليل قطعي .  
وقد علم من النظم أن توبة الكافر مقطوع بقبولها صمماً ؛ لقوله تعالى  
« قل للذين كفروا إن ينتهوا يُغفر لهم ما قد سلف » .

وتوبة المؤمن العاصي فيها قولان : أحدهما المشهور يقول بقبولها قطعاً ،  
والآخر الأصح : يقول بقبولها ظناً ، وشرط صحتها : صدورها قبل الفرجة ،  
وقبل طلوع الشمس من مغربها .

قال النووي رحمه الله تعالى : ففي حال الفرجة — وهي حالة النزاع —  
لا تبيل توبة ولا غيرها ، كما أن الشمس إذا طلعت من مغربها أغلق باب  
التوبة ، وامتنت على من لم يكن تاب قبل ذلك ، وهو معنى قوله تعالى :  
« يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها ، لم تكن آمنت من قبل »  
الآية ، هذا عند الأشاعرة .

وأما عند المالكية : فإنها عدم الفرجة في الكافر دون المؤمن العاصي  
ثم شرع في المسألة المعروفة عند القوم بالكليات الخمس فقال : ( وحفظ  
دين ) أي صياته ، وهو : ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام ، عاماً كان  
كشريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أو خاصاً كشريعة عيسى عليه السلام ،  
فلا يباح الكفر ، ولا انتهاك المحرمات ، ولذا شرع قتال الكفار  
الحريين وغيرهم ( ثم نفس ) عاقلة ، فلا يباح قتلها ، ولا قطع أعضائها ، بغير  
حق ، ولذا شرع القصاص في النفس والطرف ، وحفظ ( مال ) وهو كل  
ما يحل تملكه شرعاً ، ولو قل ؛ فلا يباح بسرقة ولا غصب ، ولذا شرع حدُّ

السرقه وقطع الطريق ، ولهما معاً شرع حد الحرابة ، وحفظ ( نسب ) وهو ما يرجع إلى ولادة قريبة من جهة الآباء ؛ فلا يباح بالزنا ، ولذا شرع الحد فيه ( ومثلها ) أى المذكورات فى وجوب الحفظ ( عقل ) فلا يباح المفسد له ؛ ولذا شرع حد السكر والقصاص ممن أذهبه بجناية عمداً ، والذية فى الخطأ ( وعرض ) كذلك ، وهو : موضع المدح والذم من الإنسان ؛ فلا يباح نقذ ولا بسب ؛ ولذا شرع حد القذف للعفيف ، والتعزير لغيره ، وآكد الحجة الدين ؛ لأن حفظ غيره وسيلة لحفظه ، ثم حفظ النفوس ، ثم العقول ، ثم الأنساب ، ثم الأموال ، وفى مرتبتها الأعراض إن لم تؤد الأذى فيها إلى قطع النسب ، وإلا كانت فى مرتبة الأنساب ( قد وجب ) حفظ الجميع فى جميع الشرائع ؛ لشرفها ، كما أخرج بذلك شرعنا ، كقوله عليه الصلاة والسلام « فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام ، الحديث ، وفى آخره « ألا لا ترجعوا بعدي كفاراً ، يضرب بعضكم رقاب بعض » وهذا يرجع لحفظ الأديان ، كما أن حفظ الأنساب داخل تحت حفظ الأعراض ، ومن لازم التكليف بذلك التكليف بحفظ العقل ، والله تعالى أعلم .

( وَمَنْ لِمَعْلُومٍ ضَرُورَةٌ جَعَدَ \* مِنْ دِينِنَا ) أى : وكل مكلف جعد أمراً معلوماً كونه من الدين بالضرورة ، كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والحر ونحوها ؛ فإنه يكفر بذلك ، ( ويقتل كفراً ) إن لم يتب ؛ لأن جعده ذلك المعلوم مستلزم لتكذيب نبي صلى الله عليه وسلم فى إخباره عنه أنه من الدين ، والمعلوم بهذا المعنى : هو ما يتعرفُ نسبته إلى الدين خواصُّ

للمسلمين وعوامهم من غير قبول للشكك ، قالتحق بالضروريات ( ليس حد )  
أى ليس قتله حدا وكفارة لجرمه ، كما فى سائر الحدود .

(ومثل هذا) أى مثل كفر جاحد هذا المعلوم من الدين بالضرورة وقتله (من  
نقى لمجمع) أى كل مكلف جحد حكما مجمعا عليه إجماعا قطعيا، أى فيكفر بمجرد  
ويقتل، وهذا ضعيف وإن جزم الناظم به، والحق القول الثانى أنه لا يكفر نافي  
حكم الإجماع إلا إذا كان قطعيا معلوما من الدين بالضرورة .

والإجماع القطعى : هو ما اتفق المتبرون على كونه إجماعا ، بأن صرح  
كل من المجمعين بالحكم الذى أجمعوا عليه من غير أن يشذ منهم أحد؛ لإحالة  
المادة خطأ

ثم عطف على قوله من نقى لمجمع (أو استباح) أى اعتقد إباحة محرّم  
مجمع عليه ولو صغيرة مملوم من الدين تحريمه بالضرورة ( كالزنا )  
واللواط ولو فى مملوكه ؛ فلا يكفر ، بفعل شيء من ذلك إلامع الاستحلال ،  
هذا مذهب الأشاعرة .

وقال بعض المتأريديّة : استحلال المعصية ولو صغيرة كفر ، إذا ثبت  
كونها معصية بدليل قطعى ؛ لأن ذلك من أمارات التكذيب .  
وقال البعض الآخر : من اعتقد حلّ محرّم ، فإن كان تحريمه لعينه  
كالزنا وشرب الخمر - وقد ثبت بدليل قطعى - كفر ، وإلا فلا ، كما إذا استحل  
صوم يوم العيد .

وبين هذا المطفوف وما عطف عليه تلازم أو تساو ؛ فما ذكره المصنف  
صريحا لإتباعا للقوم ، وإرادة التنصيص على أعيان المسائل ، وزيادة الإيضاح  
وفوله ( فلتسمع ) تكملة .

ثم شرع في مباحث الإمامة تبعاً للقوم وإن كانت من الفقهيّات ، فقال (وواجب) على الأمة وجوباً كفاً (نصبُ إمام) أي إقامته وتوليته؛ فيخاطب بذلك جميع الأئمة ، من ابتداء مونه عليه الصلاة والسلام إلى قيام الساعة ، فإذا قام به أهل الحل والعقد سقط عن غيرهم ، لا فرق في ذلك بين زمن الفتنة وغيره ، هذا مذهب أهل السنة وأكثر المعتزلة ، ومتى أطلقت الإمامة انصرفت للخلافة ، وهي : رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم .

ووصف الإمام بقوله (عَدْل) وهو : الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم ، وهو في الأصل : مصدر سمى به فوضع موضع العادل ، أو هو مصدر بمعنى العدالة ، وهي الاعتدال والثبات على الحق ، والمراد به عدالة الشهادة ، وهي وصف مركب معنى من خمسة شروط : الإسلام ، والبلوغ ، والعقل ، والحرية ، وعدم الفسق بمحاربة أو اعتقاد ، فخرج غير المكلف كالصبي والممتوه ؛ لأنه قاصر عن القيام بالأمر على ما ينبغي ، والعبد ؛ لأنه مشغول بخدمة السيد لا يتفرغ للأمر مستحق في أعين الناس ، لا يُهاب ولا يمتثل أمره ، وأما كونه ذكرًا فهو مأخوذ من تذكير الوصف ؛ فلا يكون الإمام امرأة ولا خنثى مشكلاً ؛ لأنه أشبه النساء النافصات العقل والدين المنوبات من الخروج ، والفاسق لا يصلح لأمر الدين ولا يوثق بأوامره ونواهيه ، والظالم يمتثل به أمر الدين والدنيا ؛ فلا يصلح للولاية ، وقد علم من قوله « نصبُ إمام » أن مستجمع شروط الإمامة الصالح لها لا يصير إماماً بمجرد صلاحه لها واستجماعه شروطها كما اتفق عليه الأئمة ، بل لابد من



نص من الله سبحانه وتعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم ، أو من الإمام السابق ، كما أنه يؤخذ من قوله « عدل » بصفة الأفراد أنه لا يجوز تعدده في عصر وبلد واحد بالإجماع ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام « مَنْ بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه ، فليطعمه إن استطاع » ، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر » وفي رواية « فاضربوه بالسيف كائناً مَنْ كان » ثم المراد من كونه عدلاً ، أى ولو ظاهراً عند النصب ؛ لأنه الذى كلفنا به ، وهذه شروط في الابتداء وحالة الاختيار ، وقوله ( بالشرع ) متعلق بواجب وهو المقصود بالإفادة ، يعنى أن وجوب نصب الإمام على الأمة طريقته الشرع عند أهل السنة وجمهور المعتزلة لوجوه تُعتمد بها إجماع الصحابة رضى الله تعالى عنهم ، حتى جعلوه أم الواجبات ، واشتغلوا به عن دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكذا عقب موت كل إمام إلى وقتنا هذا .

واختلافهم في تعيين مَنْ يصلح خليفة غير قاذح في اتفاقهم على وجوب نصبه ، ولذا لم يقل أحد منهم : لا حاجة إلى الإمام

وكل البيت بقوله : ( فاعلم )

وأراد بقوله : ( لا يحكم العقل ) الرد على بعض المعتزلة حيث ذهبوا إلى أن وجوب نصب الإمام ليس بالشرع ( فليس ) نصب الإمام ( رُئى ) يستقد ( وجوباً ) ( فى الدين ) متعلق بركنا ، أى لا تقوم من ذكرى له فى القواعد الكلامية أنه من القواعد المجمع عليها المقولة بالتواتر كالشهادتين والصلاة والزكاة وصوم رمضان والحج ، بل ليس هو منها ، وكل ما هو ليس كذلك فحكمه حكم سائر الشرعيات يجب اعتقاد ما صح منها ، ولا يكفر

منكره إلا إذا وجد شرطه السابق (ولا ترغ) أى لا تخرج (عن) امتثال  
 (أمره) ونهيه (المبين) أى الواضع الجارى على قوانين الشرع ، ولا عن  
 أمر خلفائه ونوابه ؛ لأن طاعته واجبة على جميع الرعايا . لظاهر والباطن : لقوله  
 تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »  
 ولقوله عليه الصلاة والسلام « من أطاع أميري فقد أطاعني » ، ومن عصى  
 أميري فقد عصاني ، فلا تجوز مخالفته (إلا) إذا أمر (بكفر) صريح أو ضمني ؛  
 فلا تجوز طاعته إلا إن خيف لقتل بقرائن الأحوال ، فإن لم تخف القتل وقدرت  
 على طرح عهده (فانبدن) أى فاطرحن (عهده) ويعبته جهده لكفره الموجب  
 لاخلأعه عن استحقاق التوفية له ؛ إذ لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ،  
 فإن لم تقدر على الجهر بذلك فاطرحه سرا حتى تجد قدرة القيام بخلعه (فإن الله يكفينا  
 أذاه) أى الجائر الذي أمر بالكفر وتلبس به (وحدده) إذهو الذي ناصيته يد  
 قدرته (بغير هذا) الكفر من جميع المعاصي إذا ارتكبها من غير استحلال (لا يباح)  
 أى لا يجوز (صرفه) عن الإمامة وخلعه ، لا سرا ولا جهراً (وليس يعزل)  
 الإمام (إن أزيل) أى إذا عقدت البيعة لإمام عادل ، ثم زال (وصفه) السابق ،  
 أعنى العدالة ؛ بطروء الفسق ؛ فإنه لا يزال عند الله تعالى ، وإن استحق العزل ،  
 خلافا لطائفة ذهبوا إلى ذلك .

ولما فرغ من الإمامة عقبها بما يتوقف القيام به غالباً عليها ، وهو الأمر  
 بالمعروف والنهي عن المنكر ، فقال (وأمرٌ يعرف) وأنه عن منكر وجوباً  
 كفاثياً ، وإنما ترك النهي عن المنكر لاستلزام الأمر له ، وآثر الأمر لشرفه ،  
 والمُعرفُ لغة : المعروف ، وهو اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله عز وجل

والتقرب إليه ، والإحسان إلى الناس ، وكل ما نَدَبَ إليه الشرع ، والمنكر ضده ، وهو : من الصفات الغالبة ، أى أمرٌ معروفٌ بين الناس إذا رأوه لا ينكرونه . والدليل على وجوبهما بالشرع عندنا الكتابُ والسنة والإجماع ، كقوله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير - الآية » وكحديث أبي سعيد الخدري رضى الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان » .

ومن شرط الأمر بالمعروف : أن يكون الأمر عالماً بما أمر به وينهى عنه ؛ فلا يحل للجاهل بالحكم النهي عما يراه ، ولا الأمر به ، وأن يأمن أن يؤدى إنكاره إلى منكر أكبر منه ، كأن ينهى عن شرب الخمر ، فيؤول نهيه عنه إلى قتل النفس أو نحوه ، وأن يثلب على ظنه أن إنكاره المنكر يزيد به ، وأن أمره بالمعروف مؤثر في تحصيله ؛ فعدم الشرطين الأولين يوجب التحريم ، وعدم الشرط الثالث يسقط الوجوب ويبقى الجواز والندب ، ومراتب الإنكار ثلاثة : أقواها أن يغير بيده ، وهو واجب عيناً فوراً مع القدرة ، فإن لم يقدر على ذلك انتقل للتغيير بالقول ، وليكن أولاً بالرفق واللين ، فإن عجز انتقل إلى الإنكار بالقلب وهو أضعفها ، ولا يشكل على هذه القاعدة قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم » لأن معناها : إذا فعلتم ما كلفتم به لا يضركم تقصير غيركم ؛ لقوله تعالى « ولا تزر وازرة وزر أخرى » . ولما كان اجتناب الغيبة والنميمة داخلاً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، عقبه بقوله : ( واجتنب نميمة ) أى اقر منها وتباعد عنها ، والأمر فيه للوجوب العيني ، والمراد من الاجتناب : ما يمت القول والفعل والسمع

والاعتقاد والعمل ، والنميمة : نقلُ كلام الناس بعضهم إلى بعض على وجه الإفساد ، أي على جهة يترتب عليها الإفساد بينهم ، وهي محرمة إجماعاً ما لم تدعُ الحاجة إليها ، وإلا جارت ، كما إذا أخبرك شخص أن إنساناً يريد الفتن بك أو بمالك أو بأهلك فهذا ونحوه ليس بحرام ، وقد يكون بعضه واجباً وبعضه مستحباً ، كما صرح به النووي رحمه الله تعالى ، والمذاهب متفقة على أنها كبيرة ؛ لحديث الصحيحين « لا يدخل الجنة نمام »

(وغيبة) أي ويجب عليك أيها المكلف أن تجتنب الغيبة ، وهي ذكر الإنسان بما فيه مما يكرهه ، سواء ذكرته بلفظك أو كتابتك أو أشرت إليه بعينك أو يدك أو رأسك ، وصابطه كل ما أفهمت به غيرك نقصان مسلم فهو غيبة محرمة بالإجماع ، وفي القرآن الشريف « أوجب أحدكم أن يأكُل لحْم أخيه ميتاً - الآية » وكما تحرم الغيبة على المختاب يحرم استماعها وإقرارها ، والغيبة بالقلب محرمة كهي باللسان ، وقد استثنى من ذلك ما نظمه الجوهري في قوله :

لست غيبةٌ حذرر وخذها منْظمة كأمثال الجواهر  
تظلم واستغيت واستغيت حذر وعرف واذا ذكرن فسق المجاهر  
والتوبة تنفع في الغيبة من حيث الإقدام عليها ، وأما من حيث الوقوع في حرمة منْ هي له فلا بد فيها من التوبة مع طلب عفو صاحبها عنه ، ولو بالبراءة المجهول متعلقها .

(وخصلة) أي : ويجب عليك أن تجتنب خصلة (ذميمة) أي : مذمومة شرعاً (كالعُجب) وهو : رؤية العباد واستعظامها من العبد ؛ فهو معصية

متعلقة بالعباد هذا التعاقب الخاص ، كما يعجب العابد بعبادته ، والعالم بعلمه ،  
والمطيع بطاعته ؛ فهذا حرام غير مُفسد للطاعة ، لأنه يقع بعدها ، بخلاف  
الرياء فإنه يقع معها فيفسدها ، وإنما حرم العجب لأنه سوء أدب مع الله تعالى  
إذ لا ينبغي للعبد أن يستعظم ما يتقرب به لسيده ، بل يستصغره بالنسبة إلى  
عظمة سيده . لاسيما عظمته سبحانه وتعالى ، قال تعالى : « وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ  
قَدْرِهِ » أي : ما عظموه . حق تعظيمه ، ومثل العجب الظلم والبنى والحرابة  
والفسخ والخديعة والكذب لغير مصلحة شرعية وترك الصلاة ومنع الزكاة  
وعقوق الوالدين ( والكبر ) وهو بَطْر الحق وغمطُ الناس ؛ لحديث « لن  
يدخل الجنة مَنْ في قلبه مثقال ذرة من الكبر » فقالوا : يا رسول الله إن أحدنا  
يحب أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنة ، فقال صلى الله عليه وسلم « إن الله جميل  
يحب الجمال ، ولكن الكبر بطن الحق وغمص - أو وغمط - الناس » بالصاد  
والطاء المهملتين ، وبطن الحق : رده على قائله ، وغمصُ الناس : احتقارهم ،  
والكبر على الصالحين وأئمة المسلمين حرام معدود من الكبائر ، وهو من  
أعظم الذنوب القلبية ، وعلى أعداء الله والظلمة مطلوب شرعا حسن عقلا  
( وداء الحسد ) أي : ويجب عليك أن تجتنب داء هو الحسد ، وهو : تمنى زوال  
نعمة المحسود ، سواء تمنى انتقالها إليه أم لا ، ودليل تحريمه الكتاب والسنة  
والإجماع ، ففي القرآن « ومن شرُّ حاسد إذا حسد » وفي السنة « إياكم والحسد ؛  
فإن الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب » أو « العشب » ( وكالمراء )  
أي : ويجب عليك أن تجتنب المراء في الدين ، وهو لغة : الاستخراج ،  
وعرفا : منازعة الغير فيما يدعى صوابه ، ولو ظنا ؛ فالمذموم منه طعنك

في كلام الغير لإظهار خلل فيه لغير غرض سوى تحقير قائله وإظهار مزيتك عليه ، أما إذا كان لإحقاق حق وإبطال باطل فهو مطلوب شرعاً ( والجدل ) أي : ويجب عليك أن تجتنبه ، وهو : دفع العبد خصمه عن إفساد قوله بحجة قاصداً به تصحيح كلامه ، والمحرم منه المراد هنا ما كان لإحقاق باطل أو إبطال حق . أما كان لإظهار الخلل في كلام الغير لينسب بذلك شرف العلم لنفسه وخسة الجهل لغيره ، وقوله ( فاعتمد ) تكملة أشار به إلى انقضاء فن العقائد ونظامه ، أي : فاعتمد في جزم العقيدة على ما ذكرته لك لأنه مذهب أهل السنة والجماعة

ولذا شرع في فن التصوف ، وهو : علم بأصول يعرف بها إصلاح القلب وسائر الحواس ، وفائده صلاح أحوال الإنسان ، وقال الغزالي : هو تجريد القلب لله تعالى واحتقار ما سواه ، فقال ( وكن ) أيها المكلف بعد رفض الموانع والشواغل العائقة عن الوصول إلى الحق في عقدك وقولك وسائر تصرفاتك ( كما كان ) أي متخلفاً بالأخلاق والأحوال التي كان عليها ( خيارُ الخلق ) وأفضل الناس ، وهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وأبهم الأحوال لعدم ضبطها ، ويحتمل أن يكون المراد نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم ؛ لأنه جمع ما تفرق في الجميع ، والأولى أن يراد كل من ثبتت له الخيرية ولو نسبته ، فيشمله صلى الله عليه وسلم ، ويشمل الأنبياء والعلماء والشهداء والأولياء والورع والزاهدين والعابدين ، ويكون الكلام موجهاً ؛ لأن من المخاطبين مَنْ له قدرة على التوصل إلى صورة مجاهداته صلى الله عليه وسلم ، ومنهم من له قدرة على صورة مجاهدة غيره من الأنبياء ، ومنهم من له قدرة على مجاهدة العلماء ، وهم جرا ، وكن ( حليف حلم ) أي : مخالفة وملازمة ، والحلم

التحمل والتصبر وتحمل مشاق عباد الله تعالى ، بحيث لا يستفزك الشيطان ولا الهوى ، ولا يحركك الغضب مع التكثير بالإخوان ( تابعاً للحق ) أى :  
لدين الحق مستمسكاً به ممثلاً أوامره مجتنباً نواهيه ، قال تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » ثم علل الأمر بالتخلق بأخلاق خيار الخلق بقوله ( فكل ) أى : لأن كل ( خير ) حاصل ( فى ) أى بسبب ( اتباع من سلف ) أى تقدم من الأنبياء والصحابة والتابعين وتابعيهم ، خصوصاً الأئمة الأربعة المجتهدين من أرباب المذاهب المشهورة الذين انعقد الإجماع على امتناع الخروج عن مذاهبهم ، وقوله ( وكل شر ) علة لنهى مقدر تضمنته الأمر فى قوله « وكن كما كان خيار الخلق » تقديره : ولا تكن كما كان عليه شرارهم من الأخلاق الرديئة والأفعال الغير المرضية لأن كل شر حاصل ( فى ابتداء من خلف ) أى بسبب ابتداء بدعة الخلف السوء الذين أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات وهى الأحداث والأختراعات لما لم يكن فى عصره صلى الله عليه وسلم من القرب والعبادات ؛ لأن البدعة هى ما أحدث على خلاف أمر الشارع ودليله الخاص والعام ، بأن يكون الحامل عليه مجرد الشهوة والإرادة ( وكل هذى ) أى سنة منسوبة ( للنبي ) محمد صلى الله عليه وسلم ( قد رجح ) العمل به ، من حيث نسبته إليه ، على ما لم ينسب إليه من الأقوال والأفعال والاعتقادات ؛ فأفضل الأحوال أحواله صلى الله عليه وسلم التى لم تنسخ ولم يكن المقصود بها مجرد بيان جواز الفعل فى الجملة ولا مما قام الدليل على اختصاصه به صلى الله عليه وسلم ، وأما ما نسخ كقيام الليل فهو مرجوح لنا خشية تضييع الفرض أو الإتيان به على كسل وفتور ، وكذا ما قصد به

يعذر

عليه الصلاة والسلام مجرد بيان الجواز كوضوئه مرة مرة ، وكذا ما كان مختصاً به عليه الصلاة والسلام كتزوجه أكثر من أربع نسوة (فما أبيع أفعَل) أى : فافعل كل هدى بلغك عنه صلى الله عليه وسلم ، أو بلغ إمامك وأخذ به ، وكان مما أبيع لك اتباعه فيه مما لم ينه عنه ولو تنزيهاً ، فيدخل فيه الواجب والمستنوي والمندوب والمباح والمستوى طرفاه فإنه لا عتب عليك في فعله (وَدَعُ) أى : أترك فعل (مالم يُبَيِّحْ) لك فعله لتوجه المتب عليك فيه ، كالمنسوخ ، وما كان لمجرد بيان جواز الفعل ، وما كان خاصاً به صلى الله عليه وسلم لا يباح لغيره (فتابع) في عقائدك وأقوالك وأعمالك الفريق (الصالح ممن سلفا) لشدة محافظتهم على ذلك دون غيرهم ؛ لقواه عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى ، عَضُّوا عليها بالنواجذ والصالح هو : القائم بحقوق الله تعالى وحقوق العباد

( وجانب البدعة) المذمومة (ممن خلفا) أى من الفريق الذى جاء بعد خواص الصحابة وعلمائهم ؛ لأن الأمر بالافتداء بالصحابة فى قوله عليه الصلاة والسلام « أصحابى كأنى يوم بأىهم اقتديتم اهتديتم » محمول على العلماء منهم ، وإنما طلبت مجانبة البدعة بعد الأمر بمتابعة الصالح لأنه لا يكمل قول الإيمان إلا بالعمل ، ولا يكمل قول ولا عمل إلا بنية ، ولا يكمل قول ولا عمل ولا نية إلا بموافقة السنة ، وكل ما وافق الكتاب أو الحديث أو الإجماع أو القياس الجلى فهو سنة ، وما خرج عن ذلك فهو بدعة مذمومة.

( هذا ) الذى ذكرته فى هذه المنظومة من المتفق عليه بين أهل السنة من العقائد : أن العالم حادث ، والصانع قديم ، متصف بصفات قديمة ، ليست



عَيْنُهُ وَلَا غَيْرُهُ، وَاحِدٌ لَا شَبِيهَ لَهُ، وَلَا ضِدَّ، وَلَا نَدَّ، وَلَا نِهَايَةَ لَهُ، وَلَا صُورَةَ  
وَلَا حَدَّ، وَلَا يَحُلُ فِي شَيْءٍ، وَلَا يَقُومُ بِهِ حَدَثٌ وَلَا تَصِحُّ عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَالْإِنْتِقَالُ  
وَلَا الْجَهْلُ وَلَا الْكَذِبُ وَلَا النِّقَمُ. وَأَنَّهُ يُرَى فِي الْآخِرَةِ، وَلَيْسَ فِي  
حَبِيزٍ وَجْهَةٌ، مَا شَاءَ كَانَ وَمَا لَمْ يَكُنْ، وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ، وَلَا يَجِبُ  
عَلَيْهِ شَيْءٌ، كُلُّ أَعْمَالِ الْمَخْلُوقَاتِ بِقَضَائِهِ وَقُدْرِهِ، وَإِرَادَتِهِ وَمَشِئَتِهِ، لَكِنِ  
الْقَبَاحُ مِنْهَا لَيْسَتْ بِرَحْمَةٍ وَأَمْرُهُ وَمَحَبَّتُهُ، وَأَنَّ الْمَادَّاتِ الْجَسْمَانِيَّ وَنَسَائِرُهَا وَرَدَّ  
بِهِ السَّمْعُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ وَالْحِسَابِ وَالْمِيزَانِ وَالصِّرَاطِ وَغَيْرِ ذَلِكَ حَقٌّ، وَأَنَّ  
الْكَفَّارَ يَخْلُدُونَ فِي النَّارِ، دُونَ الْفُتَّاقِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَأَنَّ الْعَفْوَ وَالشَّفَاعَةَ  
حَقٌّ بِفَضْلِ اللَّهِ تَعَالَى وَعَفْوِهِ، وَأَنَّ أَشْرَاطَ السَّاعَةِ حَقٌّ: مِنْ خُرُوجِ الدَّجَالِ  
وَيَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ، وَتَزُولِ عِيسَى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَطُلُوعِ الشَّمْسِ مِنْ  
مَغْرِبِهَا، وَخُرُوجِ دَابَّةِ الْأَرْضِ حَقٌّ، وَأَوَّلِ الْأَنْبِيَاءِ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَآخِرِهِ مُحَمَّدٌ  
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَيْهِمْ، وَأَوَّلِ الْخُلَفَاءِ أَبُو بَكْرٍ، ثُمَّ عُمَرُ، ثُمَّ عُثْمَانُ، ثُمَّ عَلِيٌّ،  
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ! وَالْأَفْضَلِيَّةُ بِهَذَا التَّرْتِيبِ كَمَا عَرَفْتَ (وَأَرْجُو اللَّهَ)  
أَيُّ تَعَمُّدِ آمَالٍ بِالتَّوَجُّهِ إِلَى أَبْوَابِ فَيْضِ كَرَمِهِ مَعَ غَلْبَةِ ظَنِّي بِإِجَابَتِهِ؛ لِأَنَّ  
لِرَجَاءِ الْأَمَلِ مَعَ الْإِخْذِ فِي أَسْبَابِ الْمَرْجُو، وَهُوَ هُنَا قَوْلُهُ (فِي الْإِخْلَاصِ)  
أَيُّ فِي اتِّصَافِي بِهِ لِأَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى ذَلِكَ غَيْرُهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فَلَا يَطْلُبُ إِلَّا  
مِنْهُ، وَالْإِخْلَاصُ: قَصْدُ وَجْهِ اللَّهِ تَعَالَى خَاصَّةً بِالْعِبَادَةِ، قَوْلِيَّةً كَانَتْ أَوْ فِعْلِيَّةً،  
ظَاهِرَةً كَانَتْ أَوْ خَفِيَّةً، قَالَ تَعَالَى «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ  
الْآيَةُ»، وَهُوَ وَاجِبٌ عَيْنِي عَلَى كُلِّ مَكْلَفٍ فِي جَمِيعِ أَعْمَالِ الطَّاعَاتِ؛ لِحَدِيثِ  
«إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبَلُ مِنَ الْعَمَلِ إِلَّا مَا كَانَ خَالِصًا، وَمَا ابْتَنَى بِهِ وَجْهَهُ» وَهُوَ سَبَبُ

للخلاص من أهوال يوم القيامة ، وفي حديث أنس رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من فارق الدنيا على الإخلاص لله وحده لا شريك له وأقام الصلاة وآتى الزكاة فارقها والله عنه راضٍ ، (من الرياء) أي : بدله ، وهو : إيقاع القربة لقصد الناس ؛ فخرج غير القربة كالتجمل باللباس ونحوه فلا رياء فيه ، وهو قسمان : رياء خالص كأن لا يفعل القربة إلا للناس ، ورياء شرك كأن يفعلها لله وللناس ، وهو أخف من الأول ، ويحرم إجماعاً ؛ لقوله تعالى : فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون الذين هم يراءون ، ومتى شمل العبادة بطلت إجماعاً ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام فيما يرويه عن ربه عز وجل : أنا أغنى الشركاء عن الشرك ، فمن عمل عملاً أشرك فيه غيري تركته لشركي ، وإن شمل بعضها وتوقف آخرها على أولها كالصلاة ففي صحتها تردد ، وإن عرض قبل الشروع فيها أمر بدفعه وعملها ، فإن تمذّر ولصق الرياء بصدرة ؛ فإن كانت مندوبةً تميّن الترك لتقديم المحرم على المندوب ، أو واجبةً أمر بمجاهدة النفس ؛ إذ لا سبيل لترك الواجب .

(ثم) أي : وأرجو الله (في الخلاص) أي في تيسيره (من) الوقوع في مكاييد الشيطان (الرجيم) بمعنى المرجوم ؛ لأنه مطرود عن رحمة الله تعالى مُبعد عنها ، والمراد به الجنس ، فيصنّدق بإبليس وأعوانه ، وإنما التجأ إلى الله تعالى في الخلاص منه لأنه أعدى الأعداء لنا ؛ لقوله تعالى : إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدواً .

(ثم) أى : وأرجو الله سبحانه وتعالى فى الخلاص مما تُسَوِّله لى  
 (نفسى) الأمانة بالسوء والفحشاء ، وأما النفس اللوامة وهى المظمنة فلا  
 تدعو إلا إلى الخير (وَالْهَوَى) أى : وأرجو الله أيضاً فى الخلاص مما يدعونى  
 إليه الهوى ، وهو بالقصر : نزوع النفس إلى محبوبها وميلها إلى مرغوبها ،  
 ولو كان فيه هلاكها ، من غير التفات إلى عاقبة الأمر وما فيه نجاتها ، وإذا أطلق  
 انصرف إلى الميل إلى خلاف الحق غالباً ، نحو «ولا تتبع الهوى» سعى هوى  
 لأنه يَهْوِي بصاحبه فى النار ، وأما الهواء ممدوداً فهو ما بين السماء والأرض ،  
 وكأنه سأل الله تبارك وتعالى البقاء على الحالة الأصلية ، وهى الفطرة  
 الإسلامية ، ثم سأل الله النجاة مما يمرض بعدها ، وهو المراد بطلب السلامة  
 من كل هذه المذكورات ، ثم بين علة سؤال الخلاص منها بقوله (فمن عِل) أى :  
 لأن كل مكلف يعيل (لهؤلاء) أى : لأحد هذه الثلاثة التى هى مبدأ  
 كل هلاك ومنشأ كل فتنة (قد غوى) أى فارق الرشيد وخرج عن  
 حد الاستقامة .

(هذا) علم ، أو أسأل الله هذا (وأرجو الله) رجاء متجدداً بتجدد  
 الأحوال والأزمنة والأمكنة (أن يمنحنا) أى يعطينا معاشر أهل الطاعة  
 من المسلمين ، ويحتمل أهل العلم ، ويحتمل خصوص الناظم ، فإظهار العظمة  
 لتأهيل الله إياه للطلب ، وذلك نعمة ينبغى إظهارها ، وضمير العظمة هو  
 المفعول الأول ، والثانى «حجتنا» ووسط بينهما قوله (عند) ورود (السؤال)  
 علينا من الغير (مطلقاً) أى فى الدنيا ، أو فى القبر ، أو فى القيامة (حجتنا)

أى ما نحتاج به احتجاجاً صحيحاً مقبولا شرعياً على جواب ذلك السؤال ،  
بحيث يكون مقبولا لاطمئن فيه ولا امتناع من قبوله .

ولما كانت الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم مقبولة غير مردودة ختم  
كتابه بها بعد البداءة بها لتكون وسيلة لقبول ما بينهما ؛ فقال : ( ثم الصلاة  
والسلام الدائم ) كل منهما ؛ أى الدائم فضلهما وثمرتهما ، لأنهما عَرْضَانِ  
ينقضيان بمجرد النطق بهما ( على نبي دأبه ) أى عادته المستمرة ( المراحم )  
الكاملة : جمع مَرْحَمَةٍ ، بمعنى الرحم أو الرحمة ، والمعنى ثم الصلاة والسلام على  
نبي ، وصوف بأنه لا عادة له إلا المراحم : أى شيعته وخلائقه التى الناسُ  
أحوجُ إليها منهم لغيرها زمن المنة الرحمة واللفظ والشفقة ، فرجع النظم  
حينئذ إلى قوله تعالى : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » ، حتى للكفار بتأخير  
المذاب ، فلم يعاجلوا بالمقوبة كسائر الأمة المكذبة ، وعين المراد من النبي  
يأبدال ( محمد ) صلى الله عليه وسلم ( وصحبه ) صلى الله عليه وسلم : أى  
والصلاة والسلام على صحبه ( و ) على ( عترته ) صلى الله عليه وسلم بالمشاة فوق ،  
وم أهل بيته .

ثم عمم في الدعاء لأفضليته ، فقال ( وتابع ) أى والصلاة والسلام على كل  
متبع ( لهجه ) أى طريقته صلى الله عليه وسلم وسنته ( من أمته ) أى من جميع أمة  
إجابته صلى الله عليه وسلم من أهل طاعته إلى يوم القيامة ، وهذا القيد لبيان  
الواقع : لأن المتبع لشريعته صلى الله عليه وسلم لا يكون إلا من أمته ، لعموم  
بعثته صلى الله عليه وسلم .

هذا ، والمرجو من صاحب العقل السليم ، والمخلق القويم ، أن يستر  
هَفَوَاتِي ، وَيُقِيلَ عَثْرَاتِي ؛ فإنه قل أن يخلص مصنف من الهفوات ، وينجو  
مؤلف من العثرات ، مع عدم تأهلي لذلك ، وقُصُوري عن الوصول إلى ما هنالك ،  
متوسلاً بصاحب الوسيلة والمقام المحمود أن يجعله يوم الورد ، وُصلة لحوضه  
المورود ، وأن ينفع به كما تقع بأصوله ، وأن يجعله خالصاً لوجهه ، متفضلاً  
بقبوله ؛ إنه على ما يشاء قدير ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه  
وتابعيهم إلى يوم الدين .

قال مؤلفه وجامعه الفقير الحقير عبد السلام بن إبراهيم المالكي اللقاني :  
فرغت من تجميعه يوم الخميس المبارك لعشرين خلت من رمضان المعظم قدره  
من تهور السنة السابعة والأربعين بعد الألف من الهجرة النبوية ، على  
صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ،  
وهو حسبي ونعم الوكيل ، نعم المولى ونعم النصير ، والحمد لله رب العالمين .

---

والحمد لله رب العالمين أولاً وآخرأ ، وصلاته وسلامه على سيد الأولين  
والآخرين ، سيدنا محمد بن عبد الله ، وعلى آله وصحبه  
ومن سلك طريقه من المسلمين ، ربنا لا تزعج قلوبنا  
بعد إذ هديتنا ، وهب لنا من لدنك  
رحمة ، إنك أنت الوهاب